Digitized for Microsoft Corporation
by the Internet Archive in 2008.
From University of Toronto.
May be used for non-commercial, personal, research,
or educational purposes, or any fair use.
May not be indexed in a commercial service.

Digitized by Microsoft ®

Digitized by Microsoft ®

Digitized by Microsoft ®

Digitized by Microsoft ®

DOUZIÈME ANNÉE

Revue Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Secrétaire de la Rédaction :
M. DE WULF

1905

Directeur :
D. MERCIER

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

1, rue des Flamands, 1

BRUXELLES, Société belge de Librairie, rue Treurenberg, 16. — TORINO, Carlo Clausen, 1, via Po.

PARIS, Félix Alcan, Boulevard St-Germain, 108. — LONDRES, Burns et Oates, 18, Orchard Street.

Digitized by Microsoft ®

SOMMAIRE

Indices décimaux.			Pages
159,1	I.	**L. Noël.** — Le principe du déterminisme . .	5
33(09)	II.	**E. Van Roey.** — La monnaie d'après saint Thomas d'Aquin : Sa nature, ses fonctions, sa productivité dans les contrats qui s'y rapportent	27
182	III.	**Abbé H. Guyot.** — La génération de l'intelligence par l'Un chez Plotin	55
113	IV.	**D. Nys.** — Discussion sur certaines théories cosmologiques	60

MÉLANGES ET DOCUMENTS.

146	I.	**E. Janssens.** — L'utilisation du positivisme .	84
1(09)	II.	Nécrologie	106

Bulletins bibliographiques.

189(08)	I.	**M. De Wulf.** — Les récentes publications sur l'histoire du moyen âge *(suite)*.	110

COMPTES-RENDUS.

E. Lauvrière, R. P. A. M. Lépicier, G. de Pascal, Stefano Fermi, J. B. Senderens, Louis Weber, Ch. Renouvier, Joseph Schuchter, Dr Edgar Dacqué, Francesco Macry-Correale, M. Thury, J. Baylac, Rudolf Eucken, P. D. Chantepie de la Saussaye, Dr Leicht.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

A ce numéro est annexé comme supplément gratuit le trente-neuvième fascicule du **Sommaire idéologique des ouvrages et revues de Philosophie.**

La *Revue Néo-Scolastique* paraît depuis 1894, tous les trois mois, en fascicules grands in-8° de 120 pages au moins.

Le prix de l'abonnement pour un an est fixé à 10 francs pour la Belgique, à 12 francs pour l'Etranger. L'abonnement court de janvier à janvier.

La Revue annoncera ou analysera tout ouvrage relatif aux matières d'ordre philosophique dont un exemplaire sera adressé à la Rédaction.

Pour ce qui concerne la Rédaction, s'adresser à M. DE WULF, professeur à l'Université, 1, rue des Flamands, Louvain. — Pour l'Administration, aux bureaux de la Revue, même adresse.

AVIS IMPORTANT. — Les abonnés de l'Etranger sont priés de faire parvenir un mandat-poste de 12 francs. A ceux qui n'auront pas payé avant le 15 avril, les livraisons ultérieures de 1905 ne seront plus adressées.

POUR PARAITRE EN MARS

M. DE WULF. — **Histoire de la philosophie médiévale.**
2me édit. remaniée et augmentée, 600 pages. Prix : 10 fr.

SOUS PRESSE

D. MERCIER. — **Logique**, 4me édit.
» — **Critériologie générale**, 5me édit.

Digitized by Microsoft®

REVUE

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Digitized by Microsoft®

Digitized by Microsoft ®

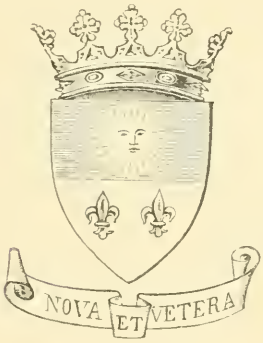
Revue
Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Directeur : D. MERCIER

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF



DOUZIÈME ANNÉE

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, rue des Flamands, 1

1905

Digitized by Microsoft®

B
2
R35
L8712

Louvain. — Imprimerie de l'Institut supérieur de Philosophie,
rue de Tirlemont, 138-140, et rue Vésale, 4. — J. Claes, direct.-gérant.

Digitized by Microsoft®

I.

LE PRINCIPE DU DÉTERMINISME*).

Qu'est-ce que le *déterminisme?* A prendre le mot au sens obvie, c'est la doctrine qui tient que certaines choses ou que toutes choses sont déterminées, c'est-à-dire que certains facteurs internes ou externes en fixent d'avance, de façon précise et exacte, les manières d'être et d'agir. Une chose déterminée ne saurait être que ce qu'elle est ; dès que les éléments qui la composent sont posés, plus rien de ce qu'elle sera n'est laissé au hasard, au caprice, à la liberté : tout est fixé, arrêté, réduit à des termes entre lesquels il n'y a place pour aucune oscillation, pour aucun choix, pour aucune incertitude. Elle est donc soumise à une inéluctable nécessité.

On a surtout parlé du déterminisme à propos des actes de l'homme. S'ils sont tous déterminés, si, étant donnés certains éléments, certaines conditions de milieu, de caractère, de circonstances matérielles ou psychiques, un acte, et un seul, est possible et se réalise, c'en est fait du libre arbitre. Ce mystérieux pouvoir qu'aurait l'homme de poser à son gré les manifestations de son vouloir et de son activité, s'évanouit bientôt si chacune d'elles ne peut être que ce qu'elle est. Il serait cependant inexact de concevoir le déterminisme comme la négation du libre arbitre : sa signification est à la fois plus restreinte et plus large. Il est un déterminisme qui ne s'oppose pas à la liberté, il est

*) Extrait d'un mémoire couronné par l'Académie royale de Belgique, et intitulé : *Le Déterminisme.*

Digitized by Microsoft®

aussi une négation du libre arbitre qui ne procède pas du déterminisme.

Sans doute, le déterminisme conclut à l'existence d'une nécessité dans le domaine auquel il s'applique, mais il y a un déterminisme partiel et un déterminisme universel, et le premier peut ne point s'étendre à tous les actes de l'homme. D'autre part, la nécessité que le déterminisme envisage est essentiellement une nécessité rationnelle, et rien ne s'y oppose davantage que la nécessité aveugle et capricieuse, au nom de laquelle le fatalisme prétend nier la liberté. Le déterminisme veut que l'acte soit le résultat de ses antécédents, qu'il soit rattaché à certaines conditions d'après des lois invariables, contenu entre des termes fixes. L'homme n'est pas libre dans son vouloir, précisément parce que celui-ci dépend de causes qui ne peuvent produire qu'un seul résultat, et ce résultat, s'il n'est pas toujours prévu, est du moins prévisible. Le fatalisme, au contraire, soumet nos actes à une puissance irrésistible, sans doute, mais capricieuse, sans loi et sans frein, dont on peut tout attendre et dont aucune science ne saurait jamais prévoir les effets.

Le fatalisme est la forme primitive, grossière, antiscientifique de l'idée de dépendance. Placé en face des choses, l'homme les voit se succéder dans leur variété infinie sans règle apparente, lui-même s'abandonne au hasard de ses impulsions.

Lorsque la raison, à peine en éveil, l'entraîne à chercher aux choses une explication causale, sa première tendance sera de les rapporter à quelque force capricieuse et fantastique, et, s'il se croit lui-même soumis à une puissance mystérieuse, il la concevra sur le même modèle. Ce n'est que plus tard, lorsque la réflexion lui a montré dans la nature des enchaînements réguliers, lorsque sa raison s'est élevée à la notion abstraite d'une nécessité universelle, d'une loi invariable, que surgit l'idée du déterminisme. A mesure qu'elle s'étend, le fatalisme recule ; partout où

Digitized by Microsoft®

la science a établi des lois certaines et fixes, le hasard et l'imprévisible n'ont que faire.

Claude Bernard note très bien cette opposition.

« Le mot *déterminisme*, dit-il, a une signification différente de celle du mot *fatalisme*. Le fatalisme suppose la manifestation nécessaire d'un phénomène indépendant de ses conditions, tandis que le déterminisme n'est qu'une condition nécessaire d'un phénomène dont la manifestation n'est pas forcée »[1].

Aux yeux du savant, le déterminisme, c'est la relation nécessaire d'un phénomène avec ses antécédents, c'est la base de la loi naturelle. Le mot peut avoir une portée plus étendue, mais toujours il suppose une nécessité soumise à quelque règle rationnelle, accessible à l'intelligence. Dans l'ordre logique, on dit qu'une conclusion est déterminée par ses prémisses, on dit que la solution d'un problème est déterminée par ses données. Les adversaires les plus acharnés du déterminisme s'en prennent aussi à ce déterminisme logique. Ce n'est point là, cependant, l'aspect principal du problème, et lorsqu'on parle du déterminisme, on entend surtout parler du déterminisme de l'ordre réel, de celui qui prétend soumettre à des lois rationnelles le monde des existences.

Signalons quelques-unes des formules déterministes qui ont cours dans la philosophie contemporaine. Mais, afin d'en mieux saisir la portée et de définir les tendances auxquelles elles se rattachent, il nous faut en rechercher les origines et tâcher de découvrir les courants d'idées qui leur ont donné naissance; pour être complets, nous devrons remonter un peu haut : nous serons brefs.

Au moment de la Renaissance, une même préoccupation tourmentait les penseurs. Délaissée, presque ignorée souvent, à l'époque de la décadence scolastique, la nature avait

1) *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris, Baillière, 1865, p. 116.

Digitized by Microsoft®

soudain attiré l'attention d'un âge épris de renouveau. L'art y puisait, à la suite de l'antiquité, des inspirations vigoureuses et pleines de vie, la science cherchait à en déchiffrer le mystère.

Dans cette étude, les premiers pas sont mal assurés : ce sont des généralisations hâtives et imprudentes de données incomplètes. Elles portent l'empreinte d'esprits dont la curiosité impatiente veut arriver au but en brûlant les étapes. Mais bientôt les chercheurs s'assagissent, ils s'astreignent à des procédés plus méthodiques, et les résultats s'en montrent magnifiques : Copernic et Galilée renouvellent l'astronomie, et les représentants de l'aristotélisme, en s'opposant ridiculement à une théorie appuyée sur l'évidence des faits, ne réussissent qu'à accentuer le discrédit d'une philosophie dont leurs vaines subtilités avaient depuis longtemps ruiné la prépondérance. Puis, à côté de ces retentissantes conquêtes, se groupent nombreuses les découvertes et les inventions. Et les esprits, constatant la banqueroute de la scolastique, en quête de synthèses nouvelles, songent bien naturellement à employer, pour les édifier, les méthodes qui viennent de conduire à de si brillants résultats.

Quelle doit être la méthode du savoir, comment renouveler les connaissances humaines, c'est le grand problème qui se dresse à l'aurore de la philosophie moderne et qui donne l'impulsion première à son développement.

La méthode nouvelle, on la demande aux sciences de la nature. Or, celles-ci devaient leurs progrès à une expérimentation patiente et en même temps à l'application heureuse des mathématiques. Chacun de ces procédés va fournir, à un penseur puissant mais exclusif, le point de départ d'un mouvement philosophique dont l'influence se fera longtemps sentir. Ne s'attachant qu'à la méthode expérimentale, Bacon inaugure la tendance à l'empirisme ; uniquement attentif aux procédés des mathématiques, Descartes fonde le rationalisme.

Digitized by Microsoft®

Partant de notions simples, les mathématiques arrivent en les combinant à une infinité de conséquences ; elles construisent ainsi, par une pure déduction, tout l'ensemble d'une science et arrivent à des résultats vraiment étonnants. Descartes était mathématicien lui-même, la géométrie surtout lui doit des vues originales et fécondes : il essayera de formuler la méthode universelle à l'instar de la méthode mathématique.

Ne le dit-il pas ouvertement ? Il s'est aperçu que, tandis que toutes les sciences marchent dans l'obscurité et l'incertitude, les mathématiques seules jouissent d'une évidence incontestée, et il s'étonne que l'on n'ait pas songé à bâtir davantage sur un fondement aussi assuré. Il le fera donc, et, de même qu'en mathématiques, en toutes sciences il tâchera de ne partir que d'idées entièrement simples et entièrement évidentes. Dans l'ordre des idées, il cherche une proposition qui puisse servir de principe pour en déduire toute connaissance. Dans les choses réelles qu'il veut comprendre, il cherchera l'absolu, le simple, les choses « dont la notion est si claire et si distincte que l'esprit ne puisse la diviser en d'autres notions plus simples encore » [1]).

Cet absolu sera l'élément dernier des choses, l'objet clair et facile à connaître et dont les combinaisons, selon des rapports variés, feront comprendre tout l'univers. Descartes bâtit ainsi l'univers au moyen de ses idées. Dans le monde sensible, il ne conçoit clairement que l'étendue figurée et mobile, et aussitôt il néglige la réalité de tout le reste, il fait de l'univers matériel un mécanisme infini où tout se produit selon les lois de la mécanique et de la géométrie. C'est le règne du déterminisme le plus rigoureux : les lois mathématiques ne laissent place à aucun hasard, elles-mêmes se déduisent avec une logique parfaite de quelques notions bien claires. Dans ce que les mathématiques em-

1) *Règles pour la direction de l'esprit.* Reg. 12, éd. Cousin, 1826, t. XI, p. 27.

Digitized by Microsoft®

brassent, il y a une nécessité absolue et qui s'explique, au regard de l'esprit, avec une entière évidence. C'est, de plus, le règne de l'inertie, car cette étendue figurée et mobile, avec laquelle Descartes construit le monde physique, ne possède aucune spontanéité : le mouvement qui l'anime est un mouvement communiqué ; elle ne peut se le donner et, l'ayant reçu, elle ne peut ni le modifier ni l'anéantir par elle-même ; aussi bien que la quantité de matière étendue, la quantité de mouvement est fixe. Les bases sur lesquelles s'édifient les constructions de la physique cartésienne ne peuvent changer, et celles-ci sont assurées d'une invariabilité absolue. Seul un être étranger au système et capable d'agir sur lui pourrait en troubler les lois. Mais Dieu seul, d'après Descartes, est l'auteur de la matière et la source du mouvement. Or, Dieu est immuable, et ce qu'il a une fois établi, il n'y changera plus rien. Ainsi la métaphysique confirme les doctrines de la physique, et Descartes peut énoncer, sans crainte, sa loi de la conservation du mouvement, postulat entièrement *a priori* d'une physique à laquelle l'expérience n'a fourni aucun élément.

Le mécanicisme cartésien conduisait à l'exclusion des causes finales. Il n'y avait pas à douer d'une tendance vers un but quelconque cette matière qui n'obéissait qu'aux lois brutales de la mécanique : la finalité suppose une certaine spontanéité à réduire et à incliner dans une direction ; elle n'a rien à faire avec une réalité dont l'inertie fait le fond et qui n'a qu'à obéir aux poussées que passivement elle subit. Quant à l'Auteur des choses, Descartes reconnait que, sans doute, il possède la spontanéité parfaite dans sa souveraine liberté, et, sans doute aussi, il a ses fins pour lesquelles il a fait le monde, mais elles sont bien trop au-dessus de nous pour que nous puissions raisonnablement chercher à les connaître. Il n'y aura donc à considérer dans la nature que les causes mécaniques. Descartes étend cette conception bien au delà du domaine des êtres inorganiques : la vie doit se réduire, elle aussi, au méca-

Digitized by Microsoft®

nisme. Plante, animal, homme même, tout corps vivant est une machine où toutes les fonctions résultent « de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge ou de tout autre automate de celle de ses contrepoids et de ses roues » [1].

Tout devient clair ainsi dans le monde de l'étendue, mais à côté de lui il est un autre monde avec lequel il n'a rien de commun, celui de la pensée. Le déterminisme de Descartes y est moins assuré. Est-ce le résultat de cette préoccupation d'orthodoxie à laquelle il aurait, prétend-on, sur d'autres points sacrifié ses opinions ? N'est-ce pas plutôt le fait de la conviction profonde, de l'idée claire et distincte qu'il se faisait de l'humaine liberté ? Il en parle peu, mais semble l'avoir en très haute estime.

« C'est elle principalement, dit-il, qui me fait connaître que je porte en moi l'image et la ressemblance de Dieu. Elle est si grande, que je ne conçois pas l'idée d'aucune autre plus simple et plus étendue. Elle consiste bien en ce que nous pouvons faire nous-mêmes une même chose ou ne pas la faire, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou finir une même chose » [2].

Mais, à mesure que son analyse s'attaque à un pouvoir d'apparence si large, le déterminisme reprend ses droits. Qu'est-ce donc que la *liberté ?* Sera-ce le pouvoir d'agir au hasard, selon son caprice et sa fantaisie ? Sera-ce la liberté d'indifférence dont la direction est inexplicable et inexpliquée, puisqu'elle est sans motifs ? Descartes reconnaît l'existence d'une liberté de ce genre, mais, selon lui, c'est le plus bas degré de la liberté ; elle se rencontre lorsque nous ne voyons pas clair dans les mobiles qui doivent nous décider à agir, c'est le résultat d'une infirmité intellectuelle. Dans ce cas, d'ailleurs, le plus souvent, croit le philosophe, nous obéirons à nos passions, et en subissant leur entraînement, nous nous soumettons à la loi du corps,

1) *De l'Homme*, éd Cousin, 1824, t. IV, p. 428.
2) *IVe Méditation*, nº 7, éd. Garnier, t. I, p. 140.

Digitized by Microsoft®

car les passions sont comme un retentissement dans l'âme des mouvements de l'organisme, retentissement dont Descartes n'explique pas nettement la nature, embarrassé qu'il se trouve par sa doctrine de la séparation absolue du monde de l'étendue et de celui de la pensée. Une division de ce genre, en tout cas, soumise à une influence organique s'expliquera en dernière analyse par le déterminisme mécanique qui gouverne notre corps. Au contraire, si notre décision s'accompagne de la claire intelligence des motifs d'agir, de la vue nette et lumineuse du meilleur parti, nous le suivrons toujours, et c'est alors que nous serons vraiment libres, parce que nous serons exempts de toute contrainte, parce que nous suivrons notre tendance la plus haute et la plus noble au lieu d'obéir à des instincts inférieurs [1]. Mais le mot *liberté*, à ce compte, prend un autre sens et il ne s'oppose plus au déterminisme. Nous ne saurions agir que d'une seule façon, en suivant les motifs qui expliquent naturellement notre vouloir.

Cependant toute indétermination n'a pas disparu, car, Descartes le reconnait, il reste possible et il se fait que nous n'ayons pas cette vue claire et nette qui nous entraine à agir. Le déterminisme va s'affirmer net et universel chez Spinoza. Ce juif aux tendances mystiques et panthéistes, poursuivi du désir de comprendre l'Être infini et en lui toutes choses, découvre dans la méthode cartésienne un procédé qui lui permettra de satisfaire sa curiosité. Il conçoit le dessein de déduire l'univers, « more geometrico », comme une immense suite de théorèmes, d'un principe unique qui sera l'expression même de l'essence fondamentale de la divinité.

La méthode cartésienne se rattachait à un principe qui, pour être premier dans l'ordre de la connaissance, ne faisait nullement de son objet la base de toute réalité. Mais pour Spinoza, l'ordre des idées est le même que celui

1) Cfr. *IVe Méditation*.

Digitized by Microsoft®

des choses [1]), et le principe premier qui soutient toutes nos idées a pour objet la réalité du principe fondamental qui engendre et soutient l'univers tout entier. Que sera ce principe ? De même que le point de départ de la géométrie est le concept incolore et desséché de la pure étendue, vidée de tout contenu qualitatif, ainsi le point de départ de la science universelle sera le concept le plus vide de tous, le concept de l'être abstrait, séparé de toute détermination concrète.

D'une pareille notion, il n'y a plus rien à tirer, si ce n'est sa répétition identique, et l'analyse de Spinoza ne peut en dire qu'une chose, c'est que l'être est l'être. C'est cette abstraction ultime que Spinoza personnifie pour en faire la divinité, la substance s'identifie avec l'être abstrait. Et, en vertu du principe de contradiction, il en résulte immédiatement la stricte unité, la nécessité, l'immutabilité rigoureuse de la substance.

La substance revêt des attributs nombreux ; nous en connaissons deux : la pensée et l'étendue. Ces attributs s'identifient avec elle, comme les dimensions avec l'espace ; ils ne font que la préciser. Puis eux-mêmes se présentent à leur tour avec des modes divers qui sont les réalités de l'univers. Mais il va de soi que les attributs de la substance participent de sa nécessité : l'être est, il ne saurait être que lui-même ; s'il était autre chose, il ne serait pas. Il est donc absolument impossible d'attribuer à quoi que ce soit quelque contingence. Si un mode de l'être devait changer, l'être avec lequel il s'identifie changerait également. Mais, en changeant, l'être cesserait d'être identique à lui-même : son essence serait détruite et avec elle son existence impliquée dans son essence. L'être s'évanouirait et avec lui l'univers, ou plutôt il n'aurait jamais existé.

Une nécessité irrésistible enveloppe donc toutes choses, et cette nécessité, intelligible dans son fondement, qui

1) Cfr. Brunschvicg, *Spinoza*. Paris, Alcan, 1898.

Digitized by Microsoft®

n'est autre que le fondement de la logique, est intelligible encore dans ses détails. Les choses et leurs lois se laissent, en effet, déduire par une conséquence mathématique de l'éternelle nature de Dieu.

Ce système est le type achevé du déterminisme. Rien n'est qui ne doive être tel qu'il est. Chaque chose et chacune de ses manifestations est une conséquence logique et inévitable de l'essence divine, et il est impossible de l'y découvrir par voie d'analyse, théoriquement du moins, car Spinoza ne saurait retrouver tous les chaînons intermédiaires par lesquels l'action d'un être particulier se rattache au premier principe. Il faut, en pratique, qu'il se borne à les rattacher à leurs causes immédiates, aux conditions auxquelles l'expérience nous les montre rattachées.

Mais, entre les choses particulières, s'il y a des relations causales, ce sont exactement celles qu'il y a entre les éléments d'une figure géométrique et cette figure elle-même ; la causalité n'est pas une action effective produisant une réalité nouvelle, mais une simple détermination logique de l'être par lui-même. Il n'y a donc aucun changement dans la nature, ce n'est que par une illusion de notre ignorance que nous croyons en découvrir dans ce qui n'est en vérité que la conséquence éternelle de l'essence divine. Notre connaissance sensible, obscure et inexacte, place dans le temps ce qui n'est point du temps ; mais la raison nous montre l'aspect éternel des choses, et sous cet aspect s'évanouit, aussi bien que le hasard, la fantaisie, la liberté. « Étant donnée une cause déterminée, l'effet s'ensuit nécessairement ; et inversement, si aucune cause déterminée n'est donnée, il est impossible qu'un effet suive » [1]).

Tandis que la philosophie rationaliste bâtissait ses prétentieuses constructions, l'esprit plus pratique et plus positif de l'Angleterre avait pris une direction très différente. S'attachant dans la méthode des sciences naturelles

1) *Ethica*, éd. van Vloten et Land, t. I, p. 40.

Digitized by Microsoft®

à son côté expérimental, Bacon [1]) essaie d'en formuler la théorie.

Seule l'expérience peut, selon lui, conduire à la science, et cette expérience, il faut tâcher de la bien dégager de tout élément étranger ; il faut écarter tous les préjugés et, en particulier, ceux qu'engendrent les vieilles méthodes qui expliquent le monde par des causes insaisissables et mystérieuses. Il ne faut admettre comme éléments d'une explication scientifique que les choses réelles et palpables, c'est-à-dire les seuls phénomènes perceptibles à l'expérience sensible. De ces données, il faut alors, au moyen des méthodes inductives, rechercher les éléments les plus simples et les plus constants. On arrivera ainsi aux « formes » par lesquelles il faut expliquer la nature.

Habitué encore à la terminologie scolastique, l'auteur du *Novum Organum* s'en sert pour exposer son système. Il exclut la recherche des causes matérielles, finales et efficientes. L'induction s'attache à la cause formelle, et encore celle-ci n'est-elle autre chose que l'élément constant des phénomènes [2]). C'est l'empirisme pur. Contentons-nous de bien voir les phénomènes ; tout ce que nous y ajouterons de nous, toute intervention de l'idée dans l'expérience, risque de nous égarer. Le but de l'induction doit être uniquement de nous livrer le phénomène bien clair et bien pur de tout mélange. Quant aux constructions aprioristes, leur valeur est nulle. Bacon ne croit même pas aux mathématiques ; la nature ne nous donne pas la pure étendue, l'espace, la ligne et le point géométriques. Ce sont là des abstractions qui dépassent l'expérience.

Mais l'influence du rationalisme se fait bientôt sentir sur les successeurs de Bacon ; il en résulte un alliage des deux

1) Cfr. Boutroux, *La Théorie baconienne de la forme* (*R. Des Cours et Conférences*, 15 mars 1900. — G. Ponsegrive, *François Bacon*, 1899).

2) « Forma rei ipsissima res est, neque differt res a forma aliter quam differunt apparens et existens. — Nos quum de formis loquimur, nil aliud intelligimus quam leges illas et determinationes actus puri quae naturam aliquam simpliciter ordinant et constituunt, ut calorem, lumen, pondus, etc. » *Novum Organum*, II, 13 et 17. Ed. Londres, 1803, t. VIII, pp. 95-106.

Digitized by Microsoft®

méthodes adverses. Sans doute, on continuera à demander à l'expérience le point de départ de la science ; on ne bâtira que sur son fondement. Mais en même temps, il faudra que l'expérience entre dans le moule de nos pensées.

C'est l'idée d'Hobbes[1]). L'expérience est d'ailleurs, selon lui, inadéquate aux choses réelles. Elle n'est que la façon subjective dont nous nous représentons les choses qui, par leurs mouvements, agissent sur nos organes. Mais, en tout cas, notre pensée n'a d'autre fonction que de combiner les données de l'expérience sans s'inquiéter de leur réalité. Ainsi le subjectivisme commence à poindre chez Hobbes, mais en même temps sa doctrine revêt le caractère d'un rigoureux mécanisme. Car notre expérience se réduit à des représentations d'espace et de temps, aspect subjectif des corps et de leur mouvement, les combinaisons ultérieures de la science n'auront pas d'autre objet : elle ne sera plus que l'étude des corps en mouvement, la mécanique.

Ainsi se rejoignent la méthode empirique et la méthode mathématique. On n'étudiera que les phénomènes naturels, mais en les ramenant à leurs éléments mécaniques. Or, dans l'étude des phénomènes, la première chose qui se manifeste c'est leur variation constante. Bacon l'affirmait déjà ; cette variation se fait suivant des lois invariables dont l'observation doit livrer la connaissance ; chaque phénomène est relié par une loi stable et nécessaire à d'autres phénomènes qu'il suffira de poser pour obtenir sa production, et ainsi la science de la nature apprend également à la dominer. Mais, puisque les phénomènes se réduisent à des mouvements matériels, la loi de leur succession se réduira à la loi qui régit la succession des mouvements matériels. Elle établira entre deux de ces mouvements l'équivalence quantitative dont nous trouvons le type simple et caractéristique dans la communication du mou-

1) Cfr. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1899, Bd I, pp.145 sqq. — Kochler, *Die Naturphilosophie des Th. Hobbes in ihrer Abhängigkeit von Bacon* (Arch. für Geschichte der Philosophie, 1902, t. VIII, fig. 3).

Digitized by Microsoft®

vement d'un corps à un autre. Hobbes est le premier à formuler les principes de la causalité mécanique qui réduit l'effet à un mouvement reçu et la cause à un mouvement se communiquant.

Ce système est le type du déterminisme mécanique ; la nature des choses, aussi bien que leur devenir, obéit à des lois nécessaires et simples fondées en dernière analyse sur nos conceptions mathématiques. Le déterminisme est universel, il doit aussi bien valoir pour les faits de la vie sensitive et de la conscience que pour les mouvements du monde corporel ; tous ces phénomènes revêtent, aux yeux d'Hobbes, la même nature. Il esquisse une psychologie toute mécanique ; il croit découvrir dans la sensation, dans le plaisir sensible, dans l'intérêt de la conservation les éléments derniers, comme les unités psychiques, dont les combinaisons peuvent engendrer toute la vie consciente.

Entre deux états conscients successifs, il y a naturellement à établir une relation de pure causalité mécanique, exclusive de toute liberté, et Hobbes n'a pas manqué de saisir ces conclusions de sa doctrine : il nie nettement la liberté humaine, les décisions de l'homme ne sont que des suites passives des sensations qui les engendrent ; non seulement la liberté leur manque, mais même la spontanéité et l'activité.

La méthode entrevue par Hobbes comme le fondement de toute science, devait devenir, de fait, en se précisant et en se séparant de ses accompagnements philosophiques, la méthode des sciences naturelles. Newton en donne la formule exacte et sûre : il faut rechercher dans les phénomènes, par des méthodes inductives, les éléments qui réellement les constituent, les lois qui, en fait, les régissent, les enchaînements qui s'y rencontrent. Mais en même temps la déduction combinera ces données, elle tâchera de reconstruire le système caché de la nature, et, vérifiant ensuite par l'expérience — dont le savant ne peut jamais perdre le contact — les résultats obtenus, elle arrivera à une

Digitized by Microsoft®

véritable et certaine science. Cette méthode, Newton l'appliquait avec succès au domaine de la mécanique ; il arrivait le premier à expliquer mathématiquement, par des principes très simples, tous les mouvements réels.

L'hypothèse de la gravitation universelle rendait compte, d'un coup, de tous les mouvements de l'univers, depuis la chute d'une pierre, jusqu'au cours des planètes, et elle se vérifiait partout avec une rigoureuse certitude. Dès lors, plus n'était besoin de recourir à des causes mystérieuses, capricieuses et inintelligibles ; le monde mécanique trouvait une explication rationnelle, claire et en même temps absolument certaine.

Peu à peu, cependant, les méthodes mathématiques pénètrent dans les autres sciences naturelles, et leur application conduit à des découvertes merveilleuses. Partout où les faits peuvent être ramenés à leur côté mécanique, ils s'expliquent nettement, clairement, d'une façon qui semble hors de discussion. Il était naturel de chercher à étendre un procédé aussi avantageux. On l'essaya, on bâtit des hypothèses et tous les faits d'ordre physique et d'ordre chimique parurent se réduire à des combinaisons mécaniques. D'ingénieuses expériences semblaient montrer, dans les forces physiques, chaleur, lumière, électricité, de simples transformations du mouvement. Une hypothèse hardie faisait de même des propriétés qualitatives des corps chimiques. Et les premières applications de ces nouvelles idées semblaient donner les mêmes résultats d'explication facile et complète qui avaient déjà été obtenus dans d'autres domaines. On s'enthousiasma donc pour la conception mécaniciste et bientôt ce fut, dans les écoles scientifiques, doctrine admise à l'égal d'un dogme, que tous les faits de la nature doivent se réduire à des modes de la matière en mouvement. Avec la recommandation de la science, elle passa aux écoles philosophiques et, après les triomphes qu'elle venait de remporter, elle y rencontra une adhésion presque universelle. Au XVIIIe siècle, le

Digitized by Microsoft®

mécanicisme avait été soutenu par une école nombreuse. La Mettrie et de Condillac, les associationnistes anglais, en sont les représentants dans la philosophie générale et en particulier dans la psychologie. Des savants, comme Fontenelle, en développent les principes dans le domaine de la philosophie de la nature, et, plus tard, Laplace exprime nettement l'idéal du déterminisme mécaniciste dans ces paroles souvent citées : « Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome, rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux. L'esprit humain offre, dans la perfection qu'il a su donner à l'astronomie, une faible image de cette intelligence »[1]).

Cependant, d'autres courants philosophiques réussissent à dominer la première moitié du XIXe siècle, mais leur décadence, coïncidant avec les progrès des sciences naturelles, devait donner naissance à une philosophie qui chercherait dans ces sciences le modèle d'après lequel elle allait se constituer.

Auguste Comte a été l'initiateur de la philosophie positiviste. De même que Bacon, il part en guerre contre les doctrines métaphysiques ; il ne veut plus que l'on recherche « l'origine et la destination de l'univers, les causes intimes des phénomènes ». Il faut réduire l'explication des faits à ses « termes réels »[2]). Les faits doivent donc s'expliquer par des faits. Tout le reste est inconnaissable. L'empirisme reparaît sous le nom nouveau de positivisme. Comte reprend aussi aux philosophes de la Renaissance une autre tendance, la même qui avait permis à l'empirisme de se constituer

1) Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*. Paris, 1814, p. 3.
2) *Cours de philosophie positive* (première leçon), p. 4. Paris, J.-B. Baillière, 4e édition, 1877.

Digitized by Microsoft®

scientifiquement. La méthode mathématique reparaît chez lui. L'ambition de la philosophie doit être de découvrir, dans tous les phénomènes, quelques « faits généraux » qui soient l'expression de lois mécaniques. L'idéal, dont il croit la science encore bien éloignée, serait de rattacher « tous les phénomènes naturels à la loi positive la plus générale que nous connaissions, la loi de la gravitation, qui lie déjà tous les phénomènes astronomiques à une partie de ceux de la physique terrestre »[1]).

M. Taine a bien mis en lumière la nature de cette systématisation rêvée des phénomènes.

« Dans les sciences de construction, remarque-t-il, les démonstrations se font facilement. Les termes auxquels elles s'appliquent sont constitués d'éléments mentaux, connus et définis d'avance, et combinés d'une façon connue, puisque c'est l'esprit lui-même qui les combine. C'est pourquoi elles sont si parfaites; toutes les lois qu'elles énoncent, et il y en a un nombre énorme, ne sont que des combinaisons de quelques axiomes primitifs que l'on ramène au principe de contradiction ou d'identité.

» Il n'en peut être ainsi, que parce que leur objet lui-même se constitue par la combinaison de quelques facteurs abstraits, très simples et très généraux »[2]).

Si tous les objets de la nature pouvaient être compris d'une façon aussi complète et aussi claire, si les sciences d'expérience pouvaient s'édifier sur le modèle des sciences de construction, ce serait, semble-t-il, l'idéal.

Les notions abstraites dont s'occupent les sciences de construction se retrouvent dans la nature, et les lois qu'elles ont établies en combinant ces notions s'appliquent aux choses réelles. Mais elles ne s'appliquent, jusqu'ici, qu'à l'aspect quantitatif des choses. Ne pourrait-on pas arriver à ramener à cet aspect les autres et réduire tous les phénomènes à des modes de la matière en mouvement ?

1) *Cours de philosophie positive* (première leçon), p. 54.
2) *De l'intelligence.* Édition de 1878, pp. 404-414.

Digitized by Microsoft®

M. Taine semble l'espérer, sans en être absolument certain, et il entrevoit avec enthousiasme la splendide unification du savoir à laquelle on aboutirait ainsi [1].

Ainsi, nous avons saisi, à diverses reprises, à différents moments de l'histoire de notre pensée philosophique, sous des nuances variées, une même forme de déterminisme, tantôt achevée et encadrant, de l'armature continue de ses déductions, tout l'édifice de la science, tantôt entrevue comme un rêve, un lointain et peut-être irréalisable idéal. Oublions les caractères particuliers, ne faisons attention qu'à l'idée maîtresse. Le philosophe s'est trouvé appelé à rendre compte du monde et, *a priori*, il a supposé que tout ce qu'il y a dans la réalité : les choses, leurs connexions, leur devenir, est soumis à une loi rationnelle. Cette loi est le fond réel des choses, c'est par elle qu'elles sont. Elle les engendre à peu près comme la démonstration d'Euclide engendre les figures géométriques et les théorèmes qui énoncent leurs propriétés. L'univers est une vaste déduction. Dès lors, tout est nécessaire et tout aussi s'explique, l'esprit se meut à l'aise dans un univers si parfaitement logique. Peu importe maintenant le procédé d'après lequel la connaissance en sera obtenue. Peu importe qu'à l'exemple de Spinoza, le philosophe ait tout bonnement entrepris de faire lui-même la construction avec des matériaux à lui, afin de la connaître plus sûrement, en se confiant avec un dogmatisme superbe dans la conformité des choses et de son esprit, ou bien que, par une défiance grandissante vis-à-vis de sa force intellectuelle, il se borne à supposer la construction et s'emploie à en découvrir successivement, par une patiente observation, les lignes et la structure cachée.

Toujours reste-t-il que le monde est fait de termes mentaux, idées pour le rationaliste, phénomènes sensibles pour le positiviste ou l'empiriste. Ce sont des objets d'un état de

1) *De l'intelligence*, p. 449.

Digitized by Microsoft®

conscience unique, net et distinct. Ils ne renferment qu'une abstraction immobile et figée; toute spontanéité, toute puissance de changement, toute source de vie ou de réalité nouvelle en est extraite. Car pareille puissance manquerait de clarté et de distinction, elle rappellerait ces forces secrètes, ces « qualitates occultae », ces sources indéterminées d'énergie soumises à une direction finaliste, à une impulsion interne et dont les rationalistes et les empiristes ont également horreur. Il n'y aura donc pas de changement dans le monde, tout y est bien invariablement déterminé. Il n'y aura surtout ni spontanéité ni liberté, et les lois, expressions diverses d'une formule unique, ne verront jamais troubler leur éternelle nécessité.

Mais, à côté de ce déterminisme à hautes visées, prétendant à une explication universelle, il en est un autre plus modeste : c'est celui qui préside à la formation des sciences particulières. Claude Bernard en a excellemment dessiné les caractères.

Quand un savant observe des séries de phénomènes, qu'il fait des hypothèses sur les lois qui les régissent et qu'il vérifie ces hypothèses à l'aide d'observations ou d'expérimentations nouvelles, il doit avoir dans ses recherches, comme guide et comme soutien, la conviction profondément arrêtée du déterminisme de la nature. Sa recherche, sans doute, sera prudente; il ne hasardera jamais, comme des certitudes, des hypothèses insuffisamment vérifiées. Il s'armera, dit Claude Bernard, des précautions indispensables du doute philosophique, mais jamais il ne doutera du déterminisme de la nature, jamais il ne doutera que chaque phénomène a sa cause nécessaire et invariable dans un phénomène ou dans un groupe de phénomènes correspondants, que chaque fois qu'il se produit, ce ou ces phénomènes doivent l'accompagner et qu'il ne saurait être produit à part d'eux, de même que, une fois qu'ils sont posés, il ne saurait ne pas se produire. Fort de cette

Digitized by Microsoft®

conviction, le savant cherchera toujours avec confiance la cause de chaque phénomène. Il ne désespérera jamais de la trouver, car il sait qu'il y en a une. Lorsqu'il croira la tenir, un cas irrationnel, où elle semble ne pas produire l'effet attendu, ne le déconcertera point. Ce changement dans le résultat lui fera supposer un changement ignoré dans les conditions. Claude Bernard illustre ces directions au moyen des exemples qu'une longue expérience de chercheur lui permet de citer avec toute l'autorité d'un heureux initiateur. Il se croit donc en droit de formuler cette règle, que « chez les êtres vivants, aussi bien que dans les corps bruts, les conditions d'existence de tout phénomène sont déterminées d'une manière absolue » [1]).

Cette loi, d'ailleurs, a fait le fondement des progrès de la physiologie. Sans elle, il n'y a plus de science possible. Mais sur quoi se base cette conviction ? Dans l'esprit de Claude Bernard, il semble qu'elle se base sur une foi implicite à la vérité du déterminisme universel que nous venons de signaler. Le savant, dit-il, est certain d'avance qu'il y a entre les phénomènes de la vie, comme entre ceux de la matière inorganique, des rapports nécessaires et absolus, comme des rapports mathématiques. La seule différence entre eux, c'est que, dans les sciences expérimentales, ces rapports sont noyés dans des complications tellement multiples, que nous ne pouvons les découvrir. Graduellement, notre analyse, en dissociant les phénomènes, formule des lois plus simples et s'approche des relations fondamentales, mais elle en reste loin et peut-être ne les formulera-t-elle jamais.

Le mathématicien Laplace rattache le principe du déterminisme scientifique au principe de causalité. « Les événements actuels, dit-il, ont avec les précédents une liaison fondée sur le principe évident qu'une chose ne peut commencer d'être sans une cause qui la produise. Cet axiome,

1) *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 116.

Digitized by Microsoft®

connu sous le nom de principe de la raison suffisante, s'étend aux actions même les plus différentes. La volonté la plus libre ne peut, sans un motif déterminant, leur donner naissance ; car si, toutes les circonstances de deux positions étant exactement les mêmes, elle agissait dans l'une et s'abstenait d'agir dans l'autre, son choix serait un effet sans cause » [1]).

M. Taine parle à peu près le même langage : « Dès qu'un caractère (permanent ou transitoire) est donné, nous sommes sûrs que ses précédents et accompagnements, en d'autres termes, ses conditions influent sur lui et à son endroit sont efficaces... D'autre part, la présence des conditions suffit pour entraîner la présence du caractère... Tout changement du caractère présuppose un changement dans les conditions... Tout changement a une cause, et cette cause est un autre changement. Voilà l'axiome de causalité. Et d'où vient cet axiome ? De même que les autres axiomes, il développe une pure supposition, il la développe en démêlant du même entre les deux données qu'il lie, et il se ramène aux principes d'identité et de contradiction » [2]).

« *Du même.* » Ce principe est donc un principe analytique. C'est le principe philosophique de raison suffisante. Et, à ce point de vue, la plupart des écoles concordent.

L'empirisme de Bacon, rejetant toute certitude rationnelle, tout apriorisme, consistait logiquement à nier la valeur des principes de la raison. En particulier, le principe de causalité phénoménale, que Bacon lui-même plaçait à la base de la recherche scientifique, ne devait pas tarder à être mis en discussion. Il est antérieur à l'expérience, au moins dans son affirmation universelle que tout phénomène doit avoir sa cause dans un autre phénomène. Dès lors, quelle valeur conserve-t-il, puisque toute certitude doit sortir de l'expérience ?

1) Laplace, *op. cit.*, p. 3.
2) *De l'intelligence*, p. 459.

Digitized by Microsoft®

Stuart Mill répond avec Hume : « Comment l'expérience nous affirme-t-elle l'hypothèse de la causation ? Ce n'est pas en découvrant un nexus entre la cause et l'effet, ou, dans la cause elle-même, une liaison suffisante qui la fait suivre de l'effet... Ce que l'expérience nous fait connaître, c'est le fait d'une succession invariable entre tout événement et une certaine combinaison particulière de conditions antécédentes, en sorte que, partout et toujours, quand cette union d'antécédents existe, l'événement ne manque pas d'arriver.

» Y a-t-il ici une nécessité autre que l'universalité inconditionnelle du fait ? Nous n'en savons rien. Pourtant cette affirmation *a posteriori*, bien qu'elle ne soit pas confirmée par une nécessité *a priori*, décide de notre choix »[1].

Mais Stuart Mill, sans s'en apercevoir, dépasse l'expérience. L'expérience ne prouve pas que, « partout et toujours, quand cette union d'antécédents existe, l'événement ne manque pas d'arriver », mais seulement que, lorsque l'événement arrive, il a dû être précédé de ses conditions. Si les faits de liberté sont exacts, ils présentent des événements qui ne se rattachent pas invariablement à une union d'antécédents. Ceux qui, avant l'examen de ces faits, en nient la réalité au nom de la science, admettent un lien de nécessité *a priori* entre tout événement et ses conditions. Il se peut qu'ils ne voient pas dans ce lien une relation de cause véritablement productrice à un effet qu'elle engendre, qu'ils n'y voient qu'une succession. Mais, au moins, cette succession est invariable et, de plus, elle est universelle, il n'y a aucun phénomène, ni de mouvement, ni de vie, ni de pensée, qui y fasse exception. Ce système est encore une forme du déterminisme universel, très humble, très atténué, agnostique ; puisqu'il renonce à toute déduction dépassant les enchaînements observés, sa certitude n'est qu'une probabilité très grande, mais il est vrai que ses

1) *Philosophie de Hamilton*, p. 547, trad. Alcan.

Digitized by Microsoft®

tenants conservent la croyance à l'existence de relations constantes et nécessaires entre tout phénomène et certains autres qu'on appellera ses antécédents. Ces relations peuvent être connues, elles constituent des lois auxquelles les phénomènes paraissent obéir et dont nous pouvons être pratiquement certains. Il y a beaucoup d'inconnaissable pour nous dans le monde, mais, au moins, sa surface connaissable nous apparaît comme un réseau de phénomènes bien déterminés dans leurs mutuelles relations. De ce réseau, nous ne tenons pas les bouts, mais nous en tenons les mailles, et cela doit nous suffire.

Et de quoi ce réseau est-il formé ? Quels sont ces éléments qui se déterminent mutuellement dans leurs successions invariables ? Encore une fois, des abstractions bien nettes et bien définies, un fait séparé de ce qui l'entoure, le résultat d'une analyse. S'il y a autre chose dans la réalité, on le néglige, on ne retient que ces phénomènes desséchés par leur isolement. Il est clair que toute spontanéité, toute liberté encore une fois est exclue du domaine que la science a ainsi assujetti à son déterminisme.

Ainsi se précise à nos yeux la physionomie du déterminisme contemporain. Nous allons voir comment le subjectivisme lui ajoute un dernier trait.

(A suivre.) L. Noël.

Digitized by Microsoft®

II.

LA MONNAIE D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN.

Sa nature, ses fonctions, sa productivité dans les contrats qui s'y rapportent.

Aujourd'hui on reconnait généralement que saint Thomas d'Aquin a posé les premiers jalons de la science monétaire du moyen âge. C'est lui qui a creusé et mis en valeur la notion aristotélicienne de l'argent. Le premier aussi, il a montré l'importance qui s'attache, dans la vie économique d'une nation, au caractère intrinsèque et matériel de la monnaie. Cet aspect de la question avait à peine éveillé l'attention : on en trouve de très rares indices, notamment dans la Glose au *Corpus juris civilis* [1]), dans un passage du pseudo-Chrysostome repris par Gratien [2]), dans une constitution de l'empereur Henri VI (1196) [3]), et enfin, plus explicitement, dans une lettre d'Innocent III au roi d'Aragon [4]).

Bientôt, coup sur coup, les faits parlèrent, révélant à tous les esprits l'existence d'une loi monétaire, que les princes eux-mêmes ne pouvaient enfreindre impunément. Lors donc que le XIVe siècle, à la suite de falsifications

1) Tit. *De falsa moneta*, IX, 24 ; it., *De vet. numism., potestate*, XI, 11 : cité par Endemann, *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirthschafts- und Rechtslehre bis gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts*, t. II, p. 163. Berlin, 1883.

2) D. LXXXVIII, c. 11 *ejiciens*, § 4 s.

3) *Heinrici VI imp. constitutio de moneta spirensi*, dans les *Monumenta Germaniae historica* de Pertz (Legum II, p. 569).

4) Decretal., II, tit. XXIV *de jurejur.*, c. 18.

Digitized by Microsoft®

monétaires répétées, fut amené à chercher une solution définitive à la question pécuniaire et à constituer en détail la science de l'argent, il n'eut qu'à analyser et à coordonner les idées de saint Thomas. Nous n'hésitons pas à dire que le premier *Traictie de la premiere invention des mommoies* [1]), écrit par Nicole Oresme, évêque de Lisieux, en 1382, se trouve en germe dans la doctrine professée par le prince de la scolastique. Cette considération montre, à elle seule, tout l'intérêt qui s'attache à cette doctrine, dans l'histoire économique du moyen âge.

En outre, il est manifeste, pour peu qu'on soit au courant de la morale scolastique, que les obligations contractuelles y varient et se spécifient d'après la nature de leur objet. Or, l'argent constituait déjà, au XIIIe siècle, l'objet habituel de conventions multiples. Par conséquent, pour comprendre, d'après la doctrine de saint Thomas, la nature des contrats financiers, il faut commencer par l'étudier, s'il est permis de s'exprimer ainsi, en fonction de son concept monétaire. En d'autres termes, connaissant ce concept, on peut logiquement conclure au concept des contrats qui s'y rapportent, tels le prêt, le dépôt, le change, la société; ou bien encore, de l'étude directe et objective des contrats doit sortir inversement la notion de l'argent.

Depuis le XIIIe siècle, la vie économique a pris une intensité et acquis une extension prodigieuses. Or, les moralistes contemporains continuent à bon droit à mettre à la base du traité des contrats le principe scolastique énoncé : en sorte que le jugement à porter sur le crédit moderne dépend nécessairement du concept actuel de la monnaie. Si cette notion diffère essentiellement de la notion thomiste, il faut juger différemment aussi des opérations qui la concernent ; si au contraire elles s'identifient — et nous croyons qu'elles doivent s'identifier, — c'est d'après le critère médiéval

1) On trouve l'analyse détaillée de ce traité médiéval de science monétaire, dans le savant ouvrage de M. Brants : *Esquisse des théories économiques professées par les écrivains des XIIIe et XIVe siècles*, pp. 190-192. Louvain, Peeters, 1895.

Digitized by Microsoft®

qu'il faut apprécier la justice de la finance contemporaine. Au demeurant, l'étude scientifique de la morale n'aura qu'à se louer de ce procédé, sans pour cela méconnaître la marche ascendante de la civilisation économique de nos jours. Cette seconde considération manifeste de nouveau la haute importance du sujet que nous nous proposons d'exposer.

Mais, avant de l'aborder, rassemblons les passages qui ont trait à la présente question et qui sont disséminés dans les nombreux ouvrages du Docteur angélique, tout le long de sa carrière ; recherchons ensuite, autant que possible, les sources auxquelles il a puisé ses idées.

I.

Textes de saint Thomas, et sources de sa doctrine.

Dès les premières années de sa carrière scientifique, quand il commente les œuvres d'Aristote, saint Thomas rencontre la question monétaire. Au livre V de l'*Éthique* (lect. 9), parlant de l'égalité objective exigée par la justice, Aristote montre que toutes les valeurs se réduisent à l'argent comme à leur commune mesure. La même idée, mais traitée d'une façon plus profonde et plus analytique, saint Thomas la trouve au livre I de la *Politique* (lect. 6-9) : le Stagirite y traite de l'administration économique de la famille et de la république, et spécialement de l'*ars pecuniativa*, consistant dans la juste acquisition et possession de la monnaie.

En dehors de ces passages, une seconde série de textes nous intéressent : ce sont ceux dans lesquels saint Thomas expose *ex professo* sa doctrine concernant le prêt et l'usure ; ils nous intéressent d'autant plus, que sa pensée s'y dégage plus claire, plus libre, plus personnelle. Il s'agit de son commentaire sur le livre III des *Sentences* (Dist. XXXVII, q. I, a. 6), — de l'article 19 du *Quodlibet* III, — d'un

Digitized by Microsoft®

article de l'opuscule *De Malo* (q. XIII, a. 4), — enfin dans la *Somme théologique* principalement, de la question LXXVIII de la 2ª 2ªᵉ. Pour être complet, on pourrait mentionner aussi les opuscules : *De emptione et venditione ad tempus*, *In duo praecepta caritatis et in decem Legis praecepta expositio* (c. XXIV), et *In psalmos Davidis expositio* (ps. XIV) ; mais les indications y sont peu explicites [1]).

Parmi les œuvres de saint Thomas, le *De regimine principum ad regem Cypri* [2]) mérite une attention toute spéciale : aux chapitres XIII et XIV du livre II, l'auteur examine *ex professo* la question monétaire [3]). Il est vrai que ces passages n'ont pas été rédigés de sa main ; on sait qu'après le chapitre V, la mort a surpris le grand Docteur ; mais le même livre II a été achevé, dans la suite, par un de ses disciples, Ptolémée de Lucc, d'après les notes mêmes du Maître [4]) : aussi bien n'hésite-t-on point à admettre que sa pensée et sa doctrine y sont fidèlement reproduites.

Reste le traité *De usuris in communi et de usurariis contractibus*. Depuis que l'imprimerie a vulgarisé les œuvres du prince de la scolastique, cet ouvrage se rencontre dans la plupart des collections de ses *opuscula* ; les théologiens moralistes de la période de grandeur le citent comme authentique ; enfin, à commencer par H. Contzen [5]), un des fondateurs de l'école historique en économie sociale, les économistes modernes qui se sont occupés de l'histoire des doctrines, ont puisé principalement dans cet ouvrage

1) Il est aussi question de l'usure dans une consultation casuistique qu'on rencontre parmi les opuscules de saint Thomas, bien que l'authenticité en soit douteuse sous le titre : *De regimine Judaeorum ad Ducissam Brabantiae*. L'auteur y examine dans quels cas il est permis d'accepter de l'argent des Juifs usuriers, soit à titre de restitution ou de donation, soit à titre d'amende judiciaire.

2) Al. *Tractatus de rege et regno ad regem Cypri*.

3) Au ch. XIII, il prouve que chaque État doit posséder sa monnaie propre ; au ch. XIV, il parle plutôt des poids et des mesures, tout en y rattachant l'argent ; enfin, au ch. VII du même livre, il montre la nécessité pour le roi d'avoir une réserve d'or et d'argent monnayé ou autre.

4) Cfr. De Rubeis, dans l'édition de Parme des œuvres de saint Thomas, t. XVI, p. 500 s.

5) Cfr. *Geschichte der volkswirthschaftlichen Litteratur im Mittelalter*. pp. 7-46. Leipzig, Priber, 1869.

Digitized by Microsoft®

les théories économiques de saint Thomas. Or, il est certain qu'il ne lui appartient point.

Si peu qu'on se soit familiarisé avec ses écrits, on n'y trouve pas l'empreinte de sa main, sa manière d'exposer et d'argumenter, la profondeur en même temps que la concision de son style : cet ouvrage ne livre ni sa pensée ni sa facture littéraire. Pour démontrer que l'usure est contraire au droit naturel, l'auteur (c. IV) emploie d'autres preuves que saint Thomas : on n'y découvre pas son argument favori, celui qu'on rencontre tout le long de ses ouvrages ; en effet, à toute occasion il reprend la question de l'usure, dans l'unique souci, semble-t-il, de le faire passer dans les esprits ; cet argument lui sert même de pierre de touche pour juger toutes les opérations financières. Bien que l'auteur anonyme s'excuse de son ignorance des lois [1]), il connaît à fond le droit canon de son temps ; c'est un esprit avant tout juridique, possédant en même temps une heureuse tournure casuistique ; constamment il en appelle aux canons de Gratien et aux décrétales de Grégoire IX ; il ne raisonne que lorsque les textes lui font défaut [2]) ; sa manière peu profonde et peu exacte d'interpréter Aristote [3]), semble montrer qu'il ne vit pas dans un commerce journalier avec lui : autant de caractères qui le distinguent absolument du Docteur d'Aquin. Au surplus, les deux plus anciens catalogues des œuvres dominicaines, celui de Stams, écrit au commencement du XIVe s. d'après un original de la fin du XIIIe, et celui de Pignon, datant du premier quart du XVe s., ne le mettent point sous son nom : le premier ne connaît même pas l'ouvrage, et le second semble l'attribuer au dominicain belge, contemporain de saint Thomas, Gilles de Lessines [4])

1) Cfr. c. IX, med. ; c. XXI, fin.

2) Cfr. p. e., c. IX.

3) Cfr. p. e., c. IV.

4) M. De Wulf, *Le Traité de unitate formae de Gilles de Lessines*, p. 87, coll. 83 (*Les Philosophes belges*, t. I. Louvain, Inst. sup. de Phil., 1901). Le catalogue de Stams porte seulement : « Item plura scripsit de astrologia » ; celui de

Digitized by Microsoft®

En s'appuyant sur ce témoignage, et surtout en tenant compte des ressemblances de facture frappantes qui existent entre le *De unitate formae* du même auteur, et l'œuvre anonyme qui nous occupe, M. De Wulf, à la suite de Quétif et Echard, n'hésite pas à la restituer à notre compatriote (1230-1304 ?) [1]. Quoi qu'il en soit du nom de l'auteur, après un examen interne minutieux, nous avons acquis la conviction que l'œuvre a été écrite en France [2], au déclin du XIIIe siècle.

Cette date approximative se déduit surtout du rapport dans lequel l'auteur se trouve avec le *Corpus juris canonici*. Le *Corpus*, qu'il connaît, ne comprend manifestement que le *Decretum Gratiani* (ca. 1150) et les *Decretalia* de Grégoire IX (1234) : il désigne encore le premier sous le nom de « canon », ou droit canonique par excellence, nom qui lui était réservé avant la promulgation officielle des Décrétales mais qu'on a continué à employer jusque dans la seconde moitié du XIIIe siècle [3], — et les autres sous le titre de « epistolae extravagantes », titre qui était alors, pour désigner les Décrétales, aussi archaïque que le premier, et qui prêtait à confusion, puisque de nouvelles

Pignon : « Item plura scripsit de theologia. Et unum tractatum composuit de usura. » De plus, deux mss. du traité *de usuris*, appartenant à la première moitié du XVe siècle, l'attribuent à Aegidius de Lérines (*ibid.*, p. 87).

1) Cfr. *op. cit.*, p. 89, coll. p. 67.

2) Pour appliquer ses idées à des cas concrets, il parle des marchands qui s'en vont de France en Angleterre (c. XIV, init.) ; il ne mentionne que la monnaie française, qu'il compare aux livres sterling anglaises alors très répandues en France (*parisienses*, c. XIII, in. ; *turonenses* valant alors le quart de la livre sterling, c. XIV, med.). Au chap. XVII, il examine la question des « caursini » et de leur tolérance par les villes et les princes : « septimo etiam de fautoribus, qui fovent eos et defendunt in exercitio fœnerandi, sicut aliquae civitates et aliqui principes fovent et defendunt hujusmodi qui dicuntur caursini, qui alias non auderent exercere hujusmodi actum fœnerandi. » Or, cette question était surtout brûlante en France dans la dernière partie du XIIIe siècle : par trois fois, en 1256, 1268 et 1277, saint Louis et son successeur avaient banni ces usuriers italiens, qui revenaient toujours et souvent étaient protégés par les villes et les princes. Cfr. M. Neumann, *Geschichte des Wuchers in Deutschland*, p 266. Halle, 1865. Le nom même de « caursini » tend à disparaître au commencement du XIVe siècle, pour faire place à celui de « Lombards » ou « Wallons ». Cfr. P. Holzapfel, *Die Anfänge der Montes Pietatis*, p. 24 s. Munich, 1903 ; Ducange, *Glossarium*, v° Caorsini.

3) Cfr. F. Laurin, *Introductio in corpus juris canonici*, p. 25 s. Fribourg i./B., Herder, 1889.

Digitized by Microsoft®

« extravagantes » avaient déjà cours, bientôt réunies dans le *Liber sextus Decretalium* (1298) [1]. Lui qui cite, à propos de chaque question qu'il examine, les sources canoniques où il puise la solution, ne mentionne jamais les décrétales correspondantes du *Liber sextus*, et moins encore des autres collections éditées successivement dans le premier quart du XIVe siècle (*Liber Clementinarum*, *Extravagantes Joannis XXII*). Et ce qui plus est, ayant à parler de la licéité d'une coutume qui était devenue générale alors [2], — l'achat des rentes à vie ou pour un temps déterminé, — il répond, *à défaut de texte juridique*, en affirmant la licéité pure et simple, sans distinguer entre les biens ecclésiastiques et les autres [3], moyennant toutefois le consentement « superioris praelati » [4]. Or, dans le *Liber sextus*, Grégoire X requiert désormais le consentement spécial *du Saint-Siège* pour *toute* aliénation de biens ou de revenus ecclésiastiques [5], et au Concile de Vienne (1311), Clément V *défend*, d'une façon absolue, par rapport aux revenus des églises et des monastères, d'user à l'avenir de cette pratique [6].

D'autre part, l'existence déjà générale de cette coutume, la discussion qui, au dire de l'auteur, se levait autour d'elle, le fait qu'elle a été condamnée seulement après le premier decennium du XIVe siècle, alors que les souverains pontifes veillaient avec tant de sollicitude sur les contrats plus ou moins usuraires inventés alors, tout cela nous reporte vers

1) Au ch. IX, in., l'auteur écrit : « In primis autem fatemur nos nusquam legisse auctoritatem nec audivisse seu in canone seu in epistolis extravagantibus seu in corpore legis, pro hac opinione facientem aliquid. » Par le « corpus legis » il entend certainement le *corpus juris civilis* ; les deux parties qu'il distingue dans le droit canonique ne peuvent s'identifier — si l'on fait attention à sa manière de les citer tout le long de l'ouvrage — qu'avec le Décret de Gratien et les Décrétales de Grégoire IX.

2) « Quae duo frequenter fiunt inter homines nostri temporis. » Cfr. c. IX, init.

3) « Verbi gratia, aliquis habet reditus certos, ut ex parochia vel praebenda, vel ex patrimonio, vel aliunde, et hujusmodi reditus vult vendere ad sex annos vel ad decem, vel ad aliquod tempus determinatum, ut simul habeat paratam pecuniam. Et quaeritur utrum haec licite possint emi pro minori pretio quam valeant in annis tot acceptis. Et videtur quod sic. » Cfr. c. IX, pars secunda, init.

4) Cfr. c. IX, med.

5) Cfr. Lib. Sext., III, tit. IX *de rebus ecclesiae non alienandis*, c. 2.

6) Cfr. Clement., III, tit. IV *de rebus ecclesiae non alienandis*, c. 1.

Digitized by Microsoft®

la fin du XIIIe siècle [1]). Sans nous préoccuper davantage d'autres indices plus ou moins vagues, qui nous invitent aussi à nous rapprocher du commencement du XIVe siècle, — tel, le prêt à intérêt des biens des orphelins mineurs aux communes et aux villes, — nous avons, ce semble, assez de données pour placer le *De usuris* approximativement aux environs de 1290. Tout cela ne peut que confirmer l'opinion qui tend à l'attribuer à Gilles de Lessines [2]).

Nous avons cru devoir insister sur l'authenticité de cet opuscule, à un double point de vue : à un point de vue négatif d'abord, pour qu'on ne puisse nous reprocher d'avoir bâti sur un terrain peu solide ; à un point de vue positif ensuite, pour situer l'ouvrage dans son véritable milieu. De ce qui précède il appert, en effet, qu'il faut le placer dans le

1) Pour saisir la portée de cette remarque, il faut se mettre devant l'esprit la genèse et l'évolution du contrat de rente. Ce contrat est né, pour ce qui regarde la France, au début du XIIIe siècle, et cela sous la forme de rente perpétuelle qui n'était rachetable ni par le vendeur ni par l'acheteur. Cfr. R. Génestal, *Rôle des monastères comme établissements du crédit, étudié en Normandie du XIe à la fin du XIIIe siècle*, p. 87 ss. Paris, Rousseau, 1901. Des canonistes remarquables de la première moitié du XIIIe siècle, comme Innocent IV et Henri de Gand, y voient une opération usuraire ou tout au moins suspecte et à déconseiller. A l'époque où est écrit le *De usuris*, cette discussion d'avant 1250 paraît oubliée ou surannée, puisque l'auteur n'en parle plus. Mais depuis cette époque, on avait commencé à vendre des pensions viagères et des rentes pour un temps déterminé. Cfr. E. Allix et R. Génestal, *Les opérations financières de l'abbaye de Troarn, du XIe au XIVe siècle* (Vierteljahrschrift für Social- und Wirtschaftsgeschichte, 1904, II, 4, p. 630 ss.). Avant que cette pratique se soit généralisée, et que les auteurs en traitent longuement comme d'une question capitale, il faut sans doute se reporter à la fin du XIIIe siècle, d'autant plus qu'elle n'a pas éveillé l'attention de l'autorité ecclésiastique avant 1311. D'autre part, l'auteur du *De usuris* ne soupçonne pas encore l'existence de rentes rachetables au gré du vendeur, modalité nouvelle du contrat imaginée dès le commencement du XIVe siècle, et suscitant dans la suite jusqu'à Martin V (1425) d'âpres controverses. Cfr. Extrav. comm., III, tit. V *de emptione et venditione*, c. 1. En mettant donc notre traité en regard de l'évolution historique de la rente, nous arrivons à la même conclusion, à laquelle nous avons abouti en le comparant au droit canonique.

Au ch. IX, à propos de l'achat de rentes viagères, l'auteur combat la doctrine d'un « doctor theologus » et d'un « magister famosus in jure ». Le premier est peut-être Henri de Gand.

2) Ainsi s'expliquerait très bien, par exemple, le silence du catalogue de Stams, dont l'original peut avoir été composé avant la publication du *De usuris*, ou vers la même époque. — De Rubeis, à la suite d'Oudin, doute de l'attribution à Gilles de Lessines, à cause du fait suivant : l'auteur anonyme cite Goffredus (c. IX, in.), qui aurait écrit sa *Summa Decretalium* au plus tôt vers 1290, alors que Gilles florissait vers 1278. (Cfr. Ed. Parm. oper. S. Thomae, t. XV, p. 414). Il y a là un anachronisme manifeste : Goffredus a écrit vers 1245, et Gilles de Lessines a vécu au moins jusqu'en 1304.

Digitized by Microsoft®

même cadre historique que les œuvres de saint Thomas d'Aquin. Si l'on a tort par conséquent de confondre la doctrine économique des deux docteurs, on ne doit pas craindre d'autre part, pour jeter plus de lumière sur les théories de celui-ci, d'en appeler au témoignage de celui-là. Œuvre d'un moraliste de valeur, conduite avec une méthode rigoureuse, et où se révèle un esprit sage, modéré dans ses solutions pratiques et plein de déférence pour ses adversaires, elle constitue, peut-on dire, la toute première étude d'ensemble, le premier traité moral du mécanisme du crédit.

*
* *

La seconde question préliminaire, intéressante à élucider, a trait aux sources utilisées par saint Thomas.

Où a-t-il puisé ses idées ? Dépend-il absolument de l'antiquité ? Ne les a-t-il pas recueillies de la bouche ou dans les écrits de ses maîtres ou de ses contemporains ? Jusqu'à quel point est-il personnel et original ?

Nous verrons bientôt que la notion monétaire de saint Thomas comporte un double élément : premièrement, l'argent est la mesure de toutes les valeurs, et comme mesure il n'est pas mesuré par elles ; en second lieu, le bien général demande que cette mesure porte en soi une valeur réelle aussi stable que possible. Dans le prêt, le premier élément prévaut, tandis que le second se manifeste plutôt dans le change.

Ici, comme ailleurs, saint Thomas dépend principalement d'Aristote : à celui-ci il emprunte le premier élément du concept, mais seulement le premier. Qu'il traite de la monnaie directement, comme dans l'ouvrage *De regimine principum*, ou qu'il parle de l'usure à propos des différents contrats, cet élément constitue toujours le fondement et le principe de son exposé et de son raisonnement : toujours

Digitized by Microsoft®

aussi il en appelle explicitement au témoignage du Philosophe [1]).

Voici, par exemple, autant d'idées spécifiquement aristotéliciennes : toutes les valeurs commerciales peuvent se réduire à l'argent comme à leur commune mesure ; par cette mesure une relation de valeur s'établit entre elles, mais non pas entre elles et l'argent ; pour celui qui use de cette mesure, elle se détruit. En outre, le jugement porté par saint Thomas sur la licéité du commerce en général [2]) se rencontre aussi chez Aristote [3]) : il est vrai que, dans la *Somme théologique*, à propos de cette question [4]), il cite pour se couvrir un texte de saint Augustin ; aussi bien, c'est le seul texte qui lui semble favorable dans l'antiquité chrétienne : saint Jérôme, Cassiodore, le pseudo-Chrysostome [5]) lui créent des difficultés auxquelles il tâche de répondre. D'ailleurs, sa façon de raisonner ne laisse aucun doute sur l'origine péripatéticienne de sa doctrine.

Dans son savant ouvrage sur *Le prêt à intérêt dans l'ancienne France* [6]), M. J. Favre concède que saint Thomas, comme les scolastiques en général, a emprunté sa morale du commerce au Stagirite, mais en même temps il prétend que la doctrine de celui-ci a été mal comprise par son disciple du XIIIe siècle : Aristote en effet ne s'appuie que sur la notion de l'argent, saint Thomas au contraire sur la nature de l'homme.

Entendons-nous. Le Docteur médiéval saisit fort bien la pensée du Philosophe, mais l'énonce d'une façon plus rationnelle, et les applications qu'il en fait s'inspirent d'un esprit

1) Cfr. *Summ. theol*, 2a 2ae, q. LXXVIII, a. 1, c.; *In III Sentent.*, D. XXXVII, a. 6, c.; *De Malo*, q. XIII, a. 4, c., ad 15 ; *De regimine principum*, II, c. 7, in., c. 13 et 14.

2) Cfr. *Summ. theol.*, 2a 2ae, q. LXXVII, a. 4.

3) Cfr. *Éthique*, V, l. 9 ; *Politique*, I, l. 6-9.

4) Cfr. *Summ. theol*, 2a 2ae, *loc. cit.*

5) Saint Thomas cite souvent sous le nom de saint Chrysostome l'*Opus imperfectum in Matthaeum* (P. G., t. LVI, c. 611 ss.), anonyme latin de la fin du VIe siècle. Cfr. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. Littérature grecque*, p. 328. Paris, Lecoffre, 1898. — Il cite manifestement ces textes d'après Gratien, I, D. LXXXVIII.

6) Cfr. pp. 4-9. Paris, Rousseau, 1900.

Digitized by Microsoft®

plus large. Voici comment. La monnaie, dit Aristote, constitue, de par sa nature même, un instrument d'échange, mais elle ne peut servir qu'à l'échange des choses *naturelles*, c'est-à-dire des choses nécessaires à la vie humaine : primitivement, c'est pour cela qu'elle a été inventée. En user dans un but spéculatif, amasser des trésors pécuniaires ou métalliques qui ne constituent point la vraie richesse, c'est détruire la nature et la destinée de l'argent ; ce n'est pas le propre de l'*ars œconomica*, mais bien de l'avarice et de la cupidité. Conséquemment, le commerce n'est licite qu'en tant qu'il se rapporte aux besoins réels de l'homme. Or, saint Thomas n'enseigne pas d'autres principes ; mais il considère de plus haut les besoins dont il s'agit, et au lieu de s'attacher, comme Aristote semble le faire, aux besoins actuels de l'individu, il regarde, par delà l'espace et le temps, le bien général de la société. Eu égard à celle-ci, il est utile sans doute et licite que des commerçants individuels [1]) acquièrent et possèdent des réserves en argent : « nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium vel etiam honestum ; et sic negotiatio licita reddetur ; sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quaerit, ordinat ad domus suae sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus ; vel etiam cum aliquis negotiationi intendit *propter publicam utilitatem*, ne scilicet res necessariae ad vitam patriae desint, et lucrum expetit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris » [2]). Voilà la doctrine thomiste finale ; elle aura cours dorénavant dans la morale scolastique ; elle nous semble aussi la vraie : elle justifie, dans une situation économique déterminée, tout commerce honnête et avouable.

Il faut donc admettre, avec M. Favre, que saint Thomas

1) Pour le même motif, saint Thomas admet la même chose pour le prince. Cfr. *De regimine principum*, II, c. 7, med

2) Cfr. *Summ. theol.*, 2a 2ae, q. LXXVII, a. 4, c. et ad 1 ; coll. *De regimine principum*, II, c. 3. Dans ce dernier endroit, il juge assez sévèrement le commerce à cause des abus et des dangers accidentels et extrinsèques.

Digitized by Microsoft®

considère la fin de l'acte en tant qu'il se rapporte à la nature humaine, et non pas directement en tant qu'il est destiné à l'acquisition de la monnaie. Mais, si on y regarde de près, on n'aperçoit pas de différence objective et essentielle entre les deux façons de juger : Aristote apprécie le commerce d'après la règle prochaine, la nature de la monnaie ; saint Thomas l'envisage en relation plus éloignée, mais plus profonde et plus vraie, avec la nature humaine individuelle et sociale. Bref, non seulement le Docteur angélique a pu mitiger la morale rigoriste des anciens Pères par l'adoption et l'application du critère aristotélicien, mais en outre il a été conduit à une interprétation plus large et plus personnelle de la doctrine du Philosophe : premier exemple, chez saint Thomas, d'originalité et d'indépendance intellectuelle.

Les œuvres d'Aristote constituent donc la première et principale source de saint Thomas. Y en a-t-il d'autres ? Alors qu'ailleurs il aime tant à produire les témoignages des Pères et des écrivains ecclésiastiques, il se contente de citer ici, sauf erreur de notre part : une fois saint Grégoire de Nysse, deux fois saint Augustin, trois fois saint Isidore de Séville. Dans le *De Malo* [1]), il allègue l'autorité de Grégoire pour condamner le prêt à intérêt. A notre connaissance, c'est le seul auteur qu'il cite à propos de cette question. Et c'est chose étrange ! car il est certain que saint Thomas devait connaître — ne fût-ce qu'en ouvrant le *Livre des Sentences* [2]) ou le *Décret de Gratien* [3]) — quelques-uns des plus virulents anathèmes lancés par les saints Pères contre l'usure. Quant à saint Augustin, on rencontre un passage curieux dans la *Somme théologique* : « totum quidquid homines in terra habent, et omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur; quia antiqui quae habebant,

1) Q. XIII, a. 4, sed contra.
2) L. III, D. XXXVII.
3) P. I, D. XLVII.

Digitized by Microsoft®

in pecoribus habebant »[1]). Familière aux juristes romains [2]), à qui l'Évêque d'Hippone l'emprunta sans aucun doute [3]), cette notion métaphorique de l'argent fut reprise par Gratien [4]) : du Décret, elle passa probablement chez saint Thomas et chez les docteurs scolastiques. La raison étymologique, qui en constitue le fondement, remonte aussi, par la même filiation, à une origine romaine très reculée. Ce fait, bien simple à première vue, a son importance : il prouve en effet qu'on serait mal venu, comme on l'a fait [5]), d'opposer la notion scolastique de la monnaie à la notion romaine ancienne, pour ne voir dans la première que le produit d'une intelligence fruste et bornée : à la différence des auteurs du moyen âge, les anciens auraient considéré l'argent, sans s'attacher aux pièces matérielles métalliques, à peu près comme les économistes contemporains conçoivent le capital. On voit que cette prétendue opposition n'existe que dans l'esprit de ceux qui veulent à tout prix dénigrer la science médiévale. Pour les légistes romains, pas plus que pour saint Thomas, telle n'était pas la définition *réelle* de l'argent : celle-ci est plus profonde, elle est présupposée par la métaphore et lui sert de point d'appui.

En outre, saint Thomas apporte deux définitions nominales de l'argent, empruntées l'une à saint Augustin (*moneta*), et l'autre à saint Isidore de Séville (*nu-*

1) *Summ. theol.*, 2a 2ae, q. CXVII, a. 2, ad 2. Ailleurs, saint Thomas emprunte la même idée, sauf la raison étymologique, au Philosophe. Cfr., p. ex., *Summ. theol.*, 2a 2ae, q. LXXVIII, a. 2, c. ; q. C, a. 2, c.

2) Cfr. P. Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, 2e éd., p. 238 s., n. 3. Paris, Rousseau, 1898. Il existe, en droit romain, une formule juridique très ancienne « familia pecuniaque », servant à désigner tout l'avoir d'une personne. Cfr. *ibid.*, p. 243, n. 3, et 782 s., n 3. La signification de cette formule dérive du fait que « les populations italiques ont eu pour première monnaie les têtes de bétail, les bœufs et les moutons... il y avait un double étalon, un rapport légal de valeur entre le bœuf et le mouton » (*ibid.*, p. 238).

3) Dans son *Liber de disciplina christiana*, c. 6.

4) Cfr. c. VI, c. 1, q. 3. Ce texte, chez Gratien, est celui de saint Augustin. Endemann s'y est trompé. Cfr. *Die nationalökonomischen Grundsätze der kanonistischen Lehre*, p. 73 s. Iena, 1863.

5) Cfr. Endemann, *ibid.*, et passim; Idem, *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre bis gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts*, II, p. 163. Berlin, 1883.

Digitized by Microsoft®

misma) [1]; à deux autres reprises, il allègue le témoignage de ce dernier [2]. Les quatre citations, auxquelles nous faisons allusion ici, se rapportent au second élément qui entre dans le concept thomiste de la monnaie et que nous avons énoncé plus haut : l'argent doit être une juste mesure; pour cela, il portera l'effigie et le nom du souverain, il aura un poids déterminé auquel il est dangereux de toucher.

En dehors de la lettre d'Innocent III au roi d'Aragon, citée dans le *De regimine principum* (II, 13), c'est à peu près tout ce que saint Thomas trouve dans la littérature antérieure, concernant l'aspect matériel de l'argent : pensée rudimentaire, qu'il aura soin d'analyser et de développer et qui entrera dès lors comme un constitutif essentiel dans la science monétaire du moyen âge. D'ailleurs, il faut que son attention ait été attirée sur cet aspect de la question : autour de lui, la vie économique, par les relations commerciales, allait se développant de plus en plus. Il fait appel à l'expérience, pour montrer la nécessité d'une valeur intrinsèque égale et stable : c'est une calamité publique, dit-il, que de ne pas posséder une monnaie propre, frappée de par l'autorité royale et partout acceptée ; il parle de la nécessité, où se trouvent les commerçants qui parcourent les pays teutoniques, d'emporter des barres métalliques à défaut d'une monnaie légale. Et de fait, comme nous le montrent de récentes études d'histoire économique [3], en Allemagne le système monétaire avait été si souvent bouleversé et falsifié, qu'on revint, au XIIIe siècle, à la « Barrenpraxis », c'est-à-dire au simple échange contre un poids métallique. D'autre part, vers la même époque, en

1) Cfr. *De regimine principum*, II, c. 13.

2) Cfr. *ibid.*, c. 14.

3) Cfr. K. von Inama-Sternegg, *Deutsche Wirtschaftsgeschichte in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters*, II, pp. 363-495. Leipzig, Duncker et Humblot, 1901. — Parmi les *constitutiones Friderici II et Heinrici regis*, on en rencontre une de 1231, se rapportant à cette pratique : défense est faite aux marchands d'employer dans le commerce de l'argent non monnayé ; ils doivent employer la monnaie de l'endroit, qu'on tâchera de rendre très facile à distinguer par des signes et des images. (Cfr. *Monumenta Germaniae historica*, Legum II, p. 281).

Digitized by Microsoft®

France, où l'on avait déjà senti les mêmes inconvénients, saint Louis travaillait d'une main ferme à l'unification de la monnaie. N'agissait-il pas sous l'inspiration de celui-là même qu'il honorait de sa royale amitié ?

Enfin, pour achever cette énumération des sources de saint Thomas, il est presque inutile de mentionner l'Écriture Sainte, et les collections canoniques qui existaient alors, à savoir le *Décret* et les *Décrétales* [1]. En traitant du prêt et de l'usure, il a manifestement pour but d'interpréter et de démontrer scientifiquement la doctrine et la discipline ecclésiastiques contenues dans ces sources. C'est dans cette intention qu'il s'est formé un concept adéquat et rationnel de l'argent et des contrats financiers ; et ce concept il l'a emprunté, quant au premier élément, au philosophe de Stagire, et quant au second, à la littérature chrétienne antérieure et surtout à son observation personnelle.

Quel est ce concept ? C'est ce qu'il faut établir.

II.

Nature et fonctions de la monnaie.

Considéré *au point de vue formel* et dans sa fonction première, l'argent ne constitue pas une richesse vraie et réelle, il n'est pas *la* richesse ; « stultum est dicere quod divitiae totaliter nihil sint nisi multitudo pecuniarum... denarii non sunt verae divitiae » [2]. C'est le contrepied

1) Saint Thomas cite aussi le droit romain, qui permet l'intérêt ; il l'explique comme simple tolérance d'un mal pour éviter de plus grands maux. Cfr. *De Malo*, q. XIII, a. 4, ad 6 ; *Summ. theol.*, 2a 2ae, q. LXXVIII, a. 1, ad 3. Cette interprétation a été reçue par les moralistes des siècles suivants. Or, c'est là une conception peu conforme à l'esprit du droit romain. Le contrat du *mutuum* y est gratuit de par sa nature ; mais, comme la compensation de l'*interesse* est jugée légitime, on admet une *stipulatio usurarum*, espèce de pacte explicite, extrinsèque au prêt, et partant accidentel, pacte qui dépend du bon vouloir des contractants, mais qui, dans l'esprit du législateur, doit supposer un titre d'intérêt. Cfr. P. Girard, *op. cit.*, pp. 495-507.

2) *Politique*, I, 6, fin. La même idée est supposée dans le c. 7 du L. II *De regimine principum* : « quod oportet regem abundare divitiis *artificialibus*, ut est aurum et argentum, et numisma ex eis conflatum. »

Digitized by Microsoft®

du « mercantilisme » [1]), que des économistes à courte vue ont érigé, depuis deux ou trois siècles, à la hauteur d'un système pratique, voire même scientifique : fondé tout entier sur ce principe, que la richesse économique, le bien-être matériel d'un peuple ne dépend que de sa richesse pécuniaire, il est destiné à drainer par tous les moyens, au profit d'une nation, l'or et l'argent possédés par les autres. L'histoire s'est chargée de montrer, par d'inoubliables exemples, que cette théorie, séduisante à première vue, apporte à la société non pas les trésors de Colchide, mais la banqueroute et la ruine. Ceux d'entre les économistes modernes qui professent la productivité absolue et formelle du capital, entendant par *capital* les réserves monétaires du capitaliste, sont amenés logiquement à ce système [2]).

Saint Thomas, à la suite d'Aristote, le rejette comme absurde ; il fait appel à deux faits d'observation [3]), rudimentaires mais susceptibles d'être étendus et d'être mis en valeur. En premier lieu, les richesses réelles sont indépendantes de la volonté de l'homme et de sa disposition arbitraire, elles ont un rapport essentiel d'utilité avec la vie humaine : « sed transmutata dispositione hominum qui utuntur divitiis, denarii nullius sunt pretii, nec aliquid afferunt ad necessitatem vitae » [4]). En second lieu, il est souverainement déraisonnable d'appeler riche un meurt-de-faim; or n'arrive-t-il pas qu'un homme, tout en possédant de l'argent en abondance, périsse à défaut de nourriture, — tel, le Midas de la fable ? L'expérience économique des nations modernes a fait éclater à tous les yeux la vérité du second argument : les moyens choisis pour faire affluer

1) Cfr. E. Van Roey, *De justo auctario ex contractu crediti*, p. 105 s. Louvain, Van Linthout, 1903.

2) Cfr. *ibid.*, pp. 139-141.

3) *Politique*, loc. cit.

4) Pour comprendre le véritable sens de cette assertion, on ne peut cependant faire abstraction du caractère matériel, métallique de l'argent, caractère que saint Thomas reconnaît au même endroit (voir plus loin). Un fait d'ailleurs qu'on ne peut nier, c'est que le métal-monnaie perdrait considérablement de sa valeur, s'il était remplacé par un autre objet comme mesure de valeur : cela s'est constaté notamment pour l'argent dans les pays qui ont adopté le monométallisme.

Digitized by Microsoft®

l'argent ont pour effet ordinaire de chasser le capital vrai et objectif, la richesse réelle; il ne reste bientôt qu'un capital sans contenu et sans valeur, un capital de luxe, s'il est permis de parler ainsi, incapable d'infuser un sang vivifiant à la société.

Si saint Thomas dénie à l'argent le caractère de la vraie richesse, lui refuse-t-il tout rapport avec elle ? Loin de là. D'une façon générale il range l'argent, comme tous les biens extérieurs, parmi les *utilia*, parmi les choses utiles à l'homme [1]. De fait la distance n'est pas si grande, dit-il, entre l'argent et la richesse naturelle ; car l'un s'obtient par l'autre, et réciproquement [2]. Et même, par rapport à l'*ars œconomica*, appelée à pourvoir aux besoins matériels de l'individu et de la société, il les place sur un pied d'égalité : tous les deux, quoique à un titre et à un degré différents, constituent un instrument indispensable. Et l'*ars pecuniativa*, qui tend à l'acquisition de l'argent, est juste et honnête en tant qu'elle procure cet instrument à l'*œconomica* [3].

A quel titre saint Thomas classe-t-il la monnaie parmi les biens utiles ? Quelle relation a-t-elle avec les richesses naturelles ? Comment enfin peut-elle être un instrument « économique », au sens aristotélicien du mot ?

C'est qu'elle constitue la règle et la mesure de toutes les valeurs commerciales, « regula et mensura rerum venalium » [4]. Continuellement et sous les formes les plus variées, cette pensée fondamentale se présente au lecteur. « Quantitas rei quae in usum hominis venit, mensuratur secundum pretium datum ; ad quod est inventum numisma [5]... Ita proprius usus pecuniae est ut expendatur

1) Cfr. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. CXVII, a. 3, c. ; q. CXVIII, a. 2, ad 2.
2) Cfr. *Politique*, I, l. 7, init.
3) Cfr. *ibid.*, l. 6, init.
4) Cette expression se trouve dans le *De regimine principum*, II, c. 13. L'idée est strictement aristotélicienne ; l'expression passe bientôt, à titre de lieu commun, dans les ouvrages principalement des juristes.
5) Cfr. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVII, a. 1, c. ; coll. a. 2, ad 3.

Digitized by Microsoft®

pro commutatione aliarum rerum [1])... Numisma continet omnia opera sicut ipsarum pretium » [2]). C'est pour cela précisément, que saint Thomas a pu employer le nom de *pecunia* dans un sens métaphorique, pour désigner la richesse objective et naturelle, « totum quod homines in terra habent ».

Aussi bien il ne s'agit que des valeurs commerciales, des *venalia*, de tout ce qui peut être l'objet d'un échange économique, et non des biens intellectuels, telles la bienveillance et l'amitié, « qui ne sont pas susceptibles d'une appréciation pécuniaire » [3]), — ni des choses sacrées, « lesquelles ne peuvent se compenser par n'importe quel prix matériel » [4]), — ni enfin et surtout de biens qui appartiennent au patrimoine commun de toute l'humanité. Voici un exemple qui ne manque pas d'intérêt. Le *temps*, comme tel, ne peut se vendre : la vente du temps constitue une vraie injustice, une modalité du péché d'usure. Cette idée, saint Thomas la présuppose [5]) à sa doctrine touchant le prêt gratuit ; il l'applique au contrat de la vente à crédit ; qu'on lise, à ce sujet, la consultation casuistique qu'il envoya un jour à Jacques de Viterbe, et qui se trouve parmi ses opuscules, sous le titre *De emptione et venditione ad tempus*. Voici le principe appliqué aux différents cas proposés : « non est dubium usurarium, esse contractum, cum exspectatio temporis sub pretio cadat..., cum ad nullam causam liceat, pro tempore exspectationis pecuniae, pretium augeri. » Qu'on lise enfin un article de la *Somme*

1) Cfr. *De Malo*, q. XIII, a. 4, c.

2) Cfr. *De regimine principum*, II, 7.

3) Cfr. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVIII, a. 2, ad 3.

4) C'est là le fondement de sa doctrine *de simonia*, dans la *Summ. theol.*, 2a 2ae, q. C, a. 1, c. ; a. 2, c.

5) L'argument, par lequel il prouve l'injustice de l'usure, ne s'appuie pas sur la vente du temps. D'autres auteurs y ont recours expressément, par exemple l'auteur du traité *De usuris* (c. IV, med.) : « fœnerator de tempore recompensare intendit illud quod plus accipit quam dederat. Tempus autem commune est, nec est propria possessio alicujus, sed a Deo datur aequaliter. Quare hujusmodi fœnerator de re non sua, et quae est aequaliter accipientis et dantis, et gratis a Deo omnibus datur, intendens aequare et recompensare rem acceptam, fraudem facit et proximo cujus est tempus quod sibi vendit, et Deo cujus rem gratis datam sub pretio ponit. »

Digitized by Microsoft®

théologique [1]) : « utrum liceat negotiando aliquid carius vendere quam emere. » Il est vrai que, en cet endroit, la réponse à la seconde objection tendrait à donner une impression différente : n'y trouve-t-on pas que « le prix d'une chose varie d'après la différence de lieu et de temps » [2]) ? Mais il faut s'en rapporter, pour comprendre cette assertion, à la doctrine contenue dans toute la question : à l'article second, en particulier, la différence de prix d'après la différence de *lieu* est expliquée « propter diversitatem copiae et inopiae rerum » [3]) ; sans aucun doute, c'est de la même façon que l'auteur entend l'influence économique de la *durée*.

Dans la morale thomiste, les valeurs varient *dans* et même *d'après* le temps et l'espace, sans que ce double élément soit la cause déterminante de cette variation. Et ce n'est point là une subtilité scolastique. Pour se convaincre de sa nécessité et de sa réalité, il suffit de faire attention aux conséquences principielles et pratiques qui en résultent par rapport au crédit. Cette distinction admise, le crédit comme tel ne peut pas être lucratif en justice : le temps ne change en rien l'égalité, l'*aequalitas* requise dans le contrat ; il faut autre chose, pour qu'il soit productif ; il faut que, durant la durée du crédit, se présente un titre quelconque, juste fondement à une exigence nouvelle ou à une survalue. Telle est la doctrine thomiste : le temps comme tel n'est pas vénal, et il n'est pas échangeable avec l'argent.

On vient de déterminer les *objets* que mesure la monnaie ; examinons, de plus près, *comment* elle les mesure.

Si la monnaie mesure toutes les valeurs commerciales, ce n'est point qu'elle les mette en relation avec sa propre valeur intrinsèque, avec son utilité de métal précieux ; c'est bien plutôt parce qu'elle établit, par suite d'une convention

1) Cfr. 2a 2ae, q. LXXVII, a. 4.
2) Cfr. *ibid.*, ad 2.
3) Cfr. *ibid.*, a. 2, ad 2.

Digitized by Microsoft®

expresse ou tacite entre les hommes, un rapport de proportion entre les choses échangeables elles-mêmes. Elle est une mesure qui, comme telle, n'est point mesurée par l'objet ; ou, pour employer un solécisme qui exprime adéquatement l'idée, l'argent, comme mesure, rend les choses « commensurées », mais lui-même n'est pas « commensuré » par elles.

La monnaie n'est pas « commensurée » : à ce point de vue, saint Thomas lui reconnaît le même caractère qu'à la mesure et au poids [1] : leur usage consiste à mesurer et à peser, c'est leur utilité essentielle, quelles que soient d'ailleurs leur matière et leur composition intrinsèque. Il n'a jamais varié dans cette doctrine. Dans son commentaire sur l'*Éthique* [2] : « oportet esse unum aliquid, écrit-il à plus d'une reprise, quo hujusmodi omnia mensurantur, quod quidem non mensurat ex sui natura, sed quia ita positum est inter homines. » Et plus explicitement dans son commentaire sur les *Sentences* [3] : « omnes aliae res ex seipsis habent aliquam utilitatem, pecunia autem non, sed est mensura utilitatis aliarum rerum, ut patet per Philosophum in V Ethic., cap. VIII. Et ideo pecuniae usus non habet mensuram utilitatis ex ipsa pecunia, sed ex rebus quae per pecuniam mensurantur secundum differentiam ejus qui pecuniam ad res transmutat. » Enfin la même idée se dégage du *De regimine principum* [4] : elle n'y est pas explicitement affirmée, mais on la découvre sans peine. Dans cet opuscule saint Thomas se place, nous l'avons dit, à un point de vue spécial : il veut montrer à son royal disciple la nécessité pour un prince de posséder une réserve de richesses artificielles, et d'avoir un système monétaire propre au pays, aussi stable que possible. A cet effet, il suppose la notion aristotélicienne de l'argent, et plus d'une fois, il l'énonce brièvement. Ensuite, il marque une *oppo-*

1) Cfr. *De regimine principum*, l. II, c. 14, init.
2) Cfr. V, l. 9, fin.
3) Cfr. *In III Sentent.*, D. XXXVII, q. I, a. 6, c.
4) Cfr. l. II, c. , 3, 14.

Digitized by Microsoft®

sition entre la monnaie comme instrument d'échange, et le métal qui constitue la monnaie : « numisma, *quamvis* sit mensura et instrumentum in permutationibus, *tamen* per se aliquid esse potest, puta, si confletur, erit aliquid, videlicet aurum vel argentum. Ergo semper non ordinabitur ad permutationes » [1]). Or cette opposition ne s'expliquerait point, si, dans sa pensée, la monnaie était mesure dans les échanges, *parce que* et *en tant qu'*elle porte une valeur intrinsèque commensurée. Enfin, au même endroit [2]), saint Thomas juge différents moyens de se procurer l'argent, entre autres la *campsoria*, moyens que de nouveau il oppose à l'échange ou à la vente ordinaire, dans laquelle la monnaie s'emploie formellement comme prix. Or, soumise à ces opérations financières, elle perd son caractère de monnaie. C'est donc que l'argent, comme tel, n'est qu'un instrument d'échange, si bien qu'il change de nature dès qu'il remplit une autre fonction. En d'autres termes, commensuré ou mesuré lui-même par une autre valeur, il perd son usage « actif », — pour employer une expression chère aux scolastiques postérieurs, — et en perdant son usage actif, il perd par là même son caractère *spécifique* d'argent, pour revêtir le caractère générique de valeur commerciale. Ce dernier caractère — on l'a déjà vu et nous aurons bientôt l'occasion d'y insister, — saint Thomas le reconnait très explicitement : c'est même là que gît sa puissante originalité dans la question monétaire.

Ainsi donc, l'argent n'est point un instrument d'échange, en tant qu'il établit un rapport de proportion entre sa valeur métallique et l'objet acheté ; sa valeur nominale, celle qui achète ou mesure, est même plus élevée que sa valeur réelle : car le droit du prince sur la monnaie, si modéré qu'on le suppose, consiste à pouvoir mettre en circulation un étalon d'une valeur nominale supérieure à la valeur métallique.

1) Cfr. *De regimine principum*, l. II, c. 14, init.
2) Cfr. *ibid.*, c. 13, med.

Digitized by Microsoft®

Comment, dès lors, l'argent devient-il le régulateur de la vie économique ? Que faut-il entendre par son rôle de *prix* d'achat ?

L'exposé, limpide et profond à la fois, qu'on lit dans les commentaires sur les livres d'Aristote, mérite de fixer l'attention. En dernière analyse, la valeur économique échangeable se mesure d'après le besoin plus ou moins impérieux de l'homme dans le présent et dans l'avenir, et non pas d'après les propriétés naturelles de l'objet. En voici la preuve : « alioquin unus mus, quod est animal sensibile, majoris pretii esset, quam una margarita, quae est res inanimata. Sed rebus pretia imponuntur, secundum quod homines indigent eis ad suum usum. Et hujus signum est, quod si homines nullo indigerent, nulla esset commutatio ; vel si non similiter indigerent, idest non his rebus, non esset eadem commutatio, quia non darent id quod habent pro eo quo non indigerent » [1]). L'agriculteur gagne le froment dont le cordonnier a besoin pour se nourrir, et celui-ci, par contre, confectionne les chaussures nécessaires au premier. Ou bien encore, quelqu'un possède maintenant assez de froment et trop de vin ; mais en même temps il prévoit qu'il lui faudra du froment plus tard et qu'il pourra l'obtenir du voisin, lequel, pour le moment, manque de vin. D'après la règle indiquée, entre ces différentes choses doit exister une proportion de valeur. Mais elle est soumise au jeu de facteurs si nombreux et si variés, qu'une appréciation individuelle et mathématique est impossible : « rebus pretia imponuntur, dit saint Thomas, secundum quod *homines* indigent eis ad suum usum » [2]) ;

1) Cfr. *Éthique*, V, l. 9, med. ; coll. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVII, a. 2, ad 3 : « dicendum quod, sicut Augustinus dicit, « pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturae, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus ; sed consideratur secundum quod res in usum hominis veniunt. » Saint Thomas conclut de ce principe qu'il suffit, pour qu'une vente soit juste, « quod venditor vel emptor cognoscat illas solum [qualitates] per quas redditur [res vendita] humanis usibus apta ; puta quod equus sit fortis, et bene currat, et similiter in caeteris. Has autem qualitates de facili venditor et emptor cognoscere possunt. »

2) Cfr. *Éthique*, loc. cit.

Digitized by Microsoft®

et ailleurs : « justum pretium non est punctualiter determinatum, sed magis *in quadam aestimatione* consistit »[1]. Au surplus, cette proportion même rend l'échange des objets entre eux toujours difficile et souvent irréalisable.

Alors surgit la monnaie : il a été convenu qu'elle *représenterait* les valeurs économiques ; et comme on a pu exprimer ainsi l'unité conventionnelle de valeur, la proportion objective a pu s'énoncer pratiquement, et prendre la forme d'une proportion mathématique : « sit A domus quae valet quinque libras : B sit lectus qui valeat unam libram : et sic lectus erit in valore quinta pars domus. Unde manifestum est quot lecti sint aequales uni domui, scilicet quinque »[2].

Voilà comment la monnaie « mesure », « règle » les contrats, et « égalise » les valeurs les plus diverses, en les réduisant toutes à une valeur moyenne. En possession de cet instrument, le cordonnier et le cultivateur sont à même d'échanger leurs produits respectifs avec toute l'équité exigée par la nature du contrat ; l'agriculteur, qui voudra obtenir plus tard le froment nécessaire à la semence, trouve d'ores et déjà un garant, « quasi fidejussor »[3], des nécessités à venir.

Il est donc vrai de dire que l'argent sert à mesurer la proportion objective existant entre les valeurs naturelles : par lui, elles sont « commensurées », mais commensurées entre elles. Les textes qui établissent cette doctrine foisonnent : le Docteur angélique s'y complaît visiblement. La réelle distinction qu'il voit, dans le contrat de vente, entre la fonction active de l'argent et le rôle passif des objets, revient sans cesse dans des formules pour ainsi dire stéréotypées : la monnaie *mesure*, les objets *sont commensurés* : « Unde et vocatur numisma, quod quidem omnia

1) Cfr. *Summ. theol.*, 2a 2ae, q. LXXVII, a. 1, ad 1 ; it. a. 2, ad 2 ; en ce dernier endroit, il en appelle à la *pratique reçue* ou à l'autorité publique.
2) Cfr. *Ethique*, V, l. 9, fin.
3) Cfr. *ibid.* ; it. *De regimine principum*, II, c. 7.

Digitized by Microsoft®

facit commensurata in quantum omnia mensurantur numismate ... numisma quidem adaequat res commutabiles, sicut quaedam mensura faciens res commensuratas »[1]). D'ailleurs, la même idée résulte de la distinction réelle que saint Thomas trouve entre le simple échange et l'achat-vente : dans le premier contrat, il s'agit formellement de la permutation de richesses réelles, parmi lesquelles on peut entendre aussi des métaux monnayés[2]); dans le second, c'est l'échange d'une valeur naturelle avec la monnaie considérée comme prix ou instrument économique. Pourquoi cette différence spécifique, si ce n'est parce que le métal, marqué du nom ou de l'effigie du prince, revêt un caractère particulier qui, de fait, le place en dehors et au-dessus de toutes les autres valeurs ?

Nous n'avons parlé, jusqu'ici, que de *l'élément formel de l'argent*, de ce qui fait son essence spécifique, sa nature de monnaie : comme tel, il n'appartient pas à la catégorie des richesses naturelles ; tout au plus s'y rapporte-t-il en tant qu'il les représente ; il est un instrument d'échange, non pas comme une marchandise qui s'échange avec une autre marchandise, mais comme signe de l'unité de valeur, grâce auquel il devient possible de comparer, au point de vue économique, et d'échanger pratiquement toutes les choses commerciales.

1) Cfr. *Éthique*, loc. cit., fin. — Saint Thomas continue : « manifestat (Philosophus) quomodo secundum mensurationem denariorum sit commutatio *rerum quae denariis commensurantur.* » Le contexte montre que *denariis* est, non un datif, mais un ablatif, indiquant l'instrument par lequel les choses sont commensurées entre elles. Ce passage ne peut donc pas nous être opposé.

2) Cfr. p. e., *De regimine principum*, II, c. 14, *amplius*. — A l'usage des agents de change ou « cambiatores », on avait inventé alors une monnaie fictive, le *sentus marcharum*, destinée à servir de mesure de valeur ou d'instrument dans l'échange de pièces de monnaie réelles. Ce fait seul prouve, à n'en pas douter, qu'en pratique aussi, dans le change, on regardait la monnaie comme dépourvue de son caractère monétaire : elle devient une marchandise, et pour établir le rapport de valeur, il faut une mesure nouvelle. Endemann conclut de ce fait, que l'argent *de par sa nature* était regardé comme valeur tout comme les autres choses, que partant la doctrine thomiste était de la pure théorie sans fondement réel (Cfr. *Grundsätze...*, p. 121 ; *Studien...*, I, p. 182, II, p. 184, 194 s.). En effet, l'existence du *sentus marcharum* prouve que la monnaie est regardée comme chose vénale, en pratique tout comme en théorie, dans le contrat de change ou de permutation. En conclure plus, c'est tout confondre.

Digitized by Microsoft®

Après cet exposé, il semble inutile d'insister sur ce qu'on pourrait appeler la *fonction active* de l'argent. Elle est double : à titre principal, l'argent sert à cette espèce d'échange qui s'appelle l'achat, et subsidiairement au contrat de dépôt.

C'est la fonction active principale, et celle-là seulement, qui est visée quand, à propos du prêt, saint Thomas parle de l'*usus pecuniae* ; sur ce fondement s'appuie toujours son argumentation pour établir la gratuité essentielle du *mutuum* ; il l'exprime indifféremment par les mots *consumptio*, *expensio*, *distractio* [1].

Qu'on entende donc bien sa doctrine concernant l'usure, et pour l'interpréter, qu'on n'allègue pas, ainsi qu'on le fait trop souvent, la fameuse distinction entre le prêt de consommation et le prêt de production ! Comme si saint Thomas n'avait en vue que le premier, crédit des pauvres et des nécessiteux, seul en usage au XIIIe siècle ! Explication vraiment singulière ! L'argent au contraire « se consomme », de par sa fonction primordiale, en passant à un autre par son échange avec un objet naturel. Il « se détruit », non évidemment d'une façon absolue, puisqu'il subsiste dans sa valeur ; mais il disparaît, comme monnaie, pour le propriétaire. Que la *chose* achetée serve ensuite à la consommation immédiate, ou qu'elle soit appelée, à force de travail ou même naturellement, à produire, à augmenter le capital social, il n'importe ! La *monnaie* a disparu, elle est consommée.

Mais cette théorie n'est-elle pas banale ? Vaut-il la peine d'y insister et surtout d'en faire le point d'appui d'une théorie morale de la plus haute importance ? Oui, sans aucun doute ; et c'est pour avoir perdu de vue cette vérité de bon sens, qu'on en est arrivé, en économie sociale, aux

1) Cfr. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVIII, a. 1, c. : « proprius et principalis pecuniae usus est ipsius *consumptio*, sive *distractio*, secundum quod in commutationes *expenditur* ». Cfr. *ibid.*, ad 6 ; *Quodlibet III*, a. 19 ; *De Malo*, q. XIII, a. 4, c. ; *ibid.*, ad 5 et ad 15 ; etc. Dans le même sens, voir Decretum, I. D. LXXXVIII, c. 11, § 4.

Digitized by Microsoft®

systèmes les plus étranges sur la productivité du capital. Comme le remarque très bien le P. Biederlack [1]), à propos de la doctrine monétaire de saint Thomas, quand il s'agit de déterminer l'essence de l'*argent* et de fixer en conséquence sa fonction naturelle et primordiale, il est absurde de songer à la nature des *objets* échangés ou échangeables. Parce qu'il les représente tous, et parce que tous peuvent s'acheter par lui, faut-il, comme on se plaît à le faire aujourd'hui [2]), le revêtir de leurs caractères à tous, et en tout premier lieu de leur productivité respective ? Peut-il être *sur*estimé ? c'est-à-dire, quand il est question d'un crédit de cent, peut-on estimer sa valeur en elle-même cent et cinq ? Le bon sens répond : non ; et tel est bien le concept thomiste de la *consumptio pecuniae*.

Seulement, en attribuant ce concept à saint Thomas, tant d'assurance est-elle de mise ? Est-il vrai qu'en parlant de la consomption de la monnaie par l'usage, il ne songe point à l'usage des objets échangeables ? Ne dit-il pas que l'argent se consomme par l'échange, précisément parce qu'il vise ce crédit de consommation que les conditions économiques de son temps rendaient seul pratique ? Il y a en effet un passage, au livre V de l'*Éthique* [3]), qui pourrait faire surgir un doute à ce sujet : « considerandum est quod si semper homines in praesenti indigerent rebus quas invicem habent, non oporteret fieri commutationem nisi rei ad rem, puta frumenti ad vinum : sed quandoque contingit quod ille cui superabundat vinum ad praesens non indiget frumento quod habet ille qui indiget vino, sed forte postea indigebit vel aliqua alia re. Sic ergo *pro necessitate* futurae commutationis numisma, idest denarius, est nobis quasi fidejussor quod si in praesenti homo nullo indiget, sed *indigeat* in futuro, aderit sibi afferenti denarium illud quo *indigebit*. » Dans ce texte, le commentateur ne songe,

1) Cfr. J. Biederlack, S. J., *Der Darlehenszins*, p. 13. Vienne, Mayer, 1898.
2) Cfr. E. Van Roey, *De justo auctario*, pp. 136-141.
3) Cfr. *Éthique*, V, l. 9, fin.

Digitized by Microsoft®

semble-t-il, qu'aux objets nécessaires à la vie. Mais n'oublions pas que le Docteur angélique commente ici Aristote avec la scrupuleuse fidélité dont il s'est tracé une règle : ayant à expliquer, en cet endroit, comment le denier mesure *toutes choses*, il prend *l'exemple* des choses servant à la consommation. Le Stagirite, à qui saint Thomas l'emprunte, rattache cet exemple à la théorie morale du commerce ; mais nous avons dit comment saint Thomas a amplifié cette théorie. De ce passage, qui au surplus affirme avec insistance que *tout* est mesuré par l'argent, on ne peut rien conclure quant au sens thomiste de la « consumptio pecuniae ». La fonction active principale de la monnaie peut donc s'énoncer comme suit : étant de par sa nature instrument d'échange, elle sert naturellement à l'achat, et par là même elle se consomme.

Quant au rôle actif subsidiaire qu'elle remplit dans le dépôt, il se rattache au même concept : comme dans l'achat, la monnaie conserve dans ce contrat sa formalité d'instrument commercial. Ne renferme-t-elle pas virtuellement toutes les richesses ? N'est-elle pas le garant de l'avenir ? Aussi bien, elle peut servir à l'ostentation, à la vertu de magnificence, si l'on veut, et surtout, plus utilement elle peut servir de gage [1]. Mais, à la différence de ce qui se fait dans l'achat, la fonction qu'elle exerce ainsi, loin de la consommer et de la détruire, ne se comprend au contraire que par la conservation intégrale de l'instrument ou du garant. C'est pourquoi le dépôt d'argent doit se concevoir en justice, tout autrement que le prêt d'argent : nous aurons l'occasion de le montrer plus loin.

1) Cfr. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVIII, a. 1, ad 6 : *De Malo*, q. XIII, a. 4, ad 15. — La même idée se rencontre déjà dans la *Somme pénitentielle* de Robert de Courçon, légat du pape à Paris au commencement du XIIIe siècle. « Secus est ubi locans nummos vult habere illos circa se ut appareat dives, sicut Traso aliquis, vel gloriosus ille in *Secunda Rhetorica*, in exemplo notationis. Tunc enim potes aliquid accipere supra sortem pro re tua quam mihi locasti. Et hoc facit saepe princeps qui pro dolo hospites eludit simulans se habere divitias et ostendendo alienas. » *Le traité De usura » de Robert de Courçon*, éd. Georges Lefèvre, p. 15 (*Travaux et mémoires de l'Université de Lille*, t. X, Lille, Université, 1902).

Digitized by Microsoft®

Ce rôle secondaire de la monnaie, saint Thomas a grand soin de le mettre en lumière ; pour le faire comprendre, il aime à emprunter une comparaison chez Aristote [1]). Les chaussures, dit-il, servent à chausser ; elles sont faites pour cela, c'est leur usage naturel primordial. Mais on peut les employer aussi à l'échange ; de cette façon, on les emploie encore comme chaussures, « secundum se », avec la valeur qu'elles ont comme telles, « secundum valorem suum » ; mais il n'en est pas moins évident que c'est là un usage secondaire et subordonné à l'usage naturel. De même, mais en raison inverse, l'argent remplit non seulement un rôle essentiel principal, celui d'instrument d'échange, mais encore un rôle subsidiaire, celui de gage dans le dépôt.

(A suivre.) E. Van Roey.

1) Cfr. *Politique*, I, l. 7, init. Dans la *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVIII, a 1, ad 6, saint Thomas explique la même idée, en comparant le double usage de la monnaie au double usage de vases en argent — L'auteur du traité *De usuris* (c. III) commente aussi l'exemple d'Aristote.

Digitized by Microsoft®

III.

LA GÉNÉRATION DE L'INTELLIGENCE PAR L'UN CHEZ PLOTIN.

L'Un, chez Plotin, est Dieu infini. L'Intelligence est la réalité, qui vient immédiatement au-dessous de l'Un : elle s'identifie avec l'être, comme chez Platon. Mais, si excellente qu'elle soit, elle est, en somme, finie. Déterminer comment l'Un engendre l'Intelligence, équivaut donc à rechercher comment le monde a été produit par Dieu. Le problème, quand il s'agit des *Ennéades*, présente le plus haut intérêt. C'est la première fois qu'il est abordé de front par un philosophe grec proprement dit : Philon le Juif, en effet, Plutarque, Numénius, qui s'en préoccupent aussi, ne méritent pas vraiment ce nom. Plotin, en outre, apporte à le résoudre une subtilité incroyable. Enfin la solution, qu'il lui donne, marque la philosophie des *Ennéades* d'une manière toute différente de celle qu'on croit ordinairement.

I.

L'Un est de tous les êtres le plus parfait [1]. Or, nous le savons par expérience, les êtres, dès qu'ils ont atteint la perfection, engendrent. Loin donc que l'Un restât enfermé en lui-même, comme s'il eût été impuissant ou jaloux, il fallait qu'il engendrât [2]. — Seulement, l'Un n'a ni

1) *Ennéades*, VI, 9, 6 (Edit. Volkmann ; Lipsiae, 1884 ; t. II, p. 516$^{7-8}$). *Ibid.*, V, 4, 1 (II, 203^{16}).
2) *Ibid.*, V, 4, 1.

Digitized by Microsoft®

désiré [1], ni délibéré [2], ni agi par hasard [3], ni bougé, ni laissé écouler une partie de son essence, ni diminué en rien [4]. Diminution, écoulement, mouvement, hasard, délibération, désir sont incompatibles avec sa perfection souveraine [5]. Sa nature était de produire. Il n'a donc eu qu'à être lui au plus haut point. Tout en demeurant en soi, il a surabondé. Il s'est répandu naturellement, comme le feu brûle et comme la neige refroidit [6]. Sa puissance s'est étendue [7]. Il a procédé sans procéder et il s'est développé sans se développer [8]. — Distinguons donc au sein de l'Un deux activités. La première est son essence même ; par elle, il est ce qu'il est, et, satisfait, ne sort pas de lui-même. La seconde vient seulement de l'essence : c'est elle qui le pousse à produire. Ainsi, dans un foyer, la chaleur intérieure est distincte de son rayonnement [9].

L'Un, étant la perfection suprême, est au-dessus de l'intelligence [10]. Mais, s'il vient à engendrer, il ne peut engendrer que ce qu'il y a de meilleur après lui. Il engendrera donc l'Intelligence [11]. — Cependant, la question se pose de savoir pourquoi ce qu'il y a de meilleur après l'Un est l'Intelligence [12]. Voici la réponse. Ce que l'Un a produit était, au moment précis de la production, une puissance

1) *Ennéades*, II, 9, 4 (I 88 8-10).
2) *Ibid.*, II, 9, 4 (I, 188 8-12).
3) *Ibid.*, VI, 8, 9 (II, 490 2-4).
4) *Ibid.*, VI, 4, 2-3 ; VI, 9, 9 (II, 520 19-22) ; VI, 9, 5 (II, 515 5-10)
5) *Ibid.*, cfr. notes précéd.
6) *Ibid.*, V, 2, 1 (II, 176 10-13) ; V, 4, 2 (II, 204 28-29).
7) *Ibid.*, VI, 4, 3 (II, 365 10-29) ; VI, 4, 11 (II, 376 9-11).
8) *Ibid.*, VI, 8, 18 (II, 502 28-29) ; V, 5, 8 (II, 215 28-29). — Plotin a développé sa pensée dans des comparaisons célèbres. Le Principe premier est semblable à une *source*, qui, n'ayant d'autre origine qu'elle-même, se verse à flots dans une multitude de fleuves, et, cependant, ne s'épuise point, parce que ceux-ci, avant de s'écouler, confondent encore en elle leurs eaux, etc. [III, 8, 10 (I, 343 27-41)]. Le Principe premier est encore semblable à un grand *arbre*, où la vie circule, sans sortir cependant de la racine (*Ibid.*, I, 347 1-6). Le Principe premier est encore semblable à la splendeur qui émane perpétuellement du *soleil*, sans que celui-ci sorte de son repos et qui l'environne sans le quitter [V, 1, 6 (II, 168 19-21)]. Cfr. la comparaison plus connue du *cercle*, VI, 5, 5.
9) *Enn.*, V, 4, 2 (II, 205 4-11).
10) *Ibid.*, III, 8, 9 (I, 343 21-22) ; VI, 7, 20.
11) *Ibid.*, V, 1, 6 (II, 169 1-2).
12) *Ibid.*, V, 1, 7 (II, 169 21-22).

Digitized by Microsoft®

indéterminée, une aspiration à devenir Intelligence plutôt que l'Intelligence même, d'un mot, une matière intelligible. Mais celle-ci était active. Elle vivait, en outre, auprès de l'Un ; elle lui était suspendue ; elle portait en elle son empreinte. Elle s'est donc tournée vers lui et elle l'a vu. L'Intelligence est cette *vision* même [1].

Une dernière difficulté subsiste. L'Intelligence enferme la multiplicité, au moins idéale, du sujet qui pense et de l'objet pensé. L'Un est simple. Comment ce qui est simple a-t-il produit quelque chose de multiple ? Voici. L'Intelligence ne s'est pas contentée de voir l'Un. Elle a cherché à le saisir. Or l'Un est une puissance infinie. Elle ne pouvait donc le saisir dans sa plénitude. Aussi l'a-t-elle brisé, afin d'en posséder les parties. A ce moment même, elle s'en est distinguée ; elle a pris conscience d'elle-même ; elle a connu qu'elle était multiple [2].

Ainsi l'Un en soi est autre que l'Intelligence. Mais la puissance, qui procède de son essence, constitue le fond de l'Intelligence. De plus, cette même puissance continue de se répandre sur l'Intelligence et l'excite. Enfin l'Intelligence achève elle-même de déterminer son essence à l'aide de cette puissance.

II.

On a fait de Plotin un *émanatiste* pur [3]. La doctrine de la génération de l'Intelligence par l'Un, telle que nous venons de l'exposer, condamne entièrement cette façon de voir. Dans un émanatisme véritable, le Principe producteur contient *telles quelles* les choses qu'il doit produire. De plus, il s'épuise en les laissant échapper. Or Plotin

1) *Enn.*, V, 1, 7 (II, 169 21-23) ; V, 3, 11 (II, 193 8-23) ; V, 6, 1 (II, 225 31) ; II, 5, 3 (I, 170 14-19) ; III, 8, 3 (I, 341 11-13).

2) Cfr. Note préced.

3) Ritter, *Hist. de la philos.* Trad. C. J. Tissot. Paris, 1835-1836 ; t. IV, p. 475 : « Ses descriptions (de Plotin) du processus par lequel le Second (l'Intelligence) est produit par le Premier (l'Un), etc... se rattachent à la doctrine de l'émanation. » — Vacherot, *Hist. critiq.* etc., t. III, pp. 293 et seqq.

Digitized by Microsoft®

dit formellement que l'Un n'a pas diminué en produisant l'Intelligence. L'Un, en outre, ne contient point l'Intelligence telle quelle. Plotin multiplie les distinctions à ce sujet. L'Un est, d'abord, au-dessus de l'Intelligence. Ensuite, ce n'est ni l'Un, ni même son essence, mais seulement la puissance émanée de l'essence, qui constitue, en procédant, le fond de l'Intelligence. Enfin c'est l'Intelligence elle-même, qui achève de se déterminer. On objectera, il est vrai, quelques expressions qui semblent d'une doctrine émanatiste. L'Un a, lisons-nous, *surabondé*. Mais Plotin entend précisément dire par là que l'Un n'a rien donné de lui-même.

M. Ed. Zeller considère Plotin comme un « panthéiste-dynamiste »[1]. La même doctrine de la génération de l'Intelligence par l'Un démontre l'inexactitude de cette opinion. Sans doute, l'Un est au fond de l'Intelligence par sa puissance. C'est même encore celle-ci, qui aide l'Intelligence à se déterminer. Mais Plotin sépare d'abord aussi fortement que possible la substance et la puissance de l'Un. La distinction des deux activités, la comparaison de ces deux activités avec la chaleur intérieure d'un foyer et son rayonnement, le prouvent amplement. L'Intelligence, en outre, est aidée par la puissance de l'Un à se déterminer. Mais c'est elle-même qui achève cette détermination. A moins donc que d'appeler panthéistique toute doctrine qui ne sépare pas radicalement Dieu et le monde, Plotin n'est point panthéiste.

La philosophie des *Ennéades* constitue, en réalité, un tout original et complexe[2]. La doctrine de la génération de l'Intelligence le démontre encore. — D'un côté, ce n'est pas la substance, mais seulement la puissance de l'Un, qui constitue le fond de l'Intelligence, et celle-ci, en outre, achève de se conférer sa réalité propre. Plotin s'écartait

1) *Die Philos. der Griechen*, III 2, pp. 561-63.

2) Cfr. Covotti, *La cosmogonia plotiniana*. Academ. dei Lincei : sc. mor., série V, vol. 4, pp. 371-393, 409-488.

Digitized by Microsoft®

ainsi, soit de l'émanatisme, soit du panthéisme. Il allait, au contraire, vers une doctrine de causalité absolue. — Mais, d'un autre côté, l'Un surabonde ; il se répand par une effusion naturelle ; il produit comme le feu brûle et comme la neige refroidit. Par là, Plotin s'éloignait de la causalité absolue et se rapprochait, soit du panthéisme, soit surtout de l'émanatisme. — La philosophie des *Ennéades* n'est donc point tel ou tel système déjà présenté par l'histoire de la pensée, mais un « plotinisme »[1], c'est-à-dire un système original.

La raison doit en être cherchée dans le moment très particulier où écrit Plotin. Le Dieu de la philosophie grecque n'avait jamais été que le principe le plus élevé de la nature. Celle-ci le supposait. Il était déterminé comme elle. L'Orient, au contraire, venait d'apporter, notamment avec Philon le Juif, la notion d'un Dieu infini et existant par soi. Cette notion était supérieure à l'autre. Mais il restait à la concilier avec l'existence du monde. Plotin l'essaya. Ainsi se forma la doctrine de la génération de l'Intelligence, que nous avons exposée. L'émanatisme et le panthéisme mettaient les choses en Dieu ou Dieu dans les choses, et mesuraient, en fin de compte, le premier par les secondes. Au contraire, la causalité absolue convenait davantage à la grandeur divine. Mais elle supposait caprice ou désir, délibération, effort, imperfection. Plotin se maintint entre les deux opinions au prix des pires subtilités et des pires incohérences.

Abbé H. Guyot.

1) *Op. cit.*, p. 188.

Digitized by Microsoft®

IV.

Discussion

SUR

certaines théories cosmologiques

Depuis la publication de notre *Cours de cosmologie*, plusieurs auteurs ont bien voulu nous faire connaître, soit dans les revues, soit dans des ouvrages spéciaux, les difficultés que leur ont suggérées quelques-unes de nos opinions.

Nous croyons répondre à leur attente en examinant dans cet article leurs bienveillantes critiques, heureux d'ailleurs de saisir cette occasion pour exposer notre pensée sous un jour nouveau, corroborer certaines preuves trop laconiquement formulées, rencontrer enfin des conceptions nouvelles dont la cosmologie thomiste ne peut se désintéresser.

I.

LA DIVISIBILITÉ DES FORMES ESSENTIELLES.

Toutes les substances matérielles se prêtent au morcellement de leur masse. Il est donc légitime de se demander si la division d'un corps entraîne indirectement avec elle le partage de la forme essentielle.

On connaît quelle fut à ce sujet l'opinion de saint Thomas. La forme substantielle, dit-il, est réellement divisible chez tous les êtres corporels, excepté chez les animaux supé-

Digitized by Microsoft®

rieurs où la division du travail requiert un système d'organes plus varié et plus complexe. Les parties issues du fractionnement peuvent même devenir, par cette simple opération, et sans acquérir un principe spécifique nouveau, autant d'êtres indépendants.

Cette théorie de la divisibilité des formes, entièrement basée sur l'expérience, nous l'avons adoptée et étendue à toutes les espèces du monde matériel, y compris les animaux les plus élevés dans l'échelle de l'organisation. Il nous a semblé que les vivisections pratiquées par Paul Bert et Tremblay sur les hydres, les planaires, les batraciens justifient cette extension de la loi du fractionnement.

Tel n'est point cependant l'avis de M. Blanc. Dans un article qui nous est spécialement consacré, il se prononce ouvertement pour l'indivisibilité absolue de toute forme essentielle :

« Dans aucun cas, écrit-il, il ne faut parler de la division de la forme substantielle elle-même. Ou la forme substantielle n'est pas, ou elle est indivisible : sa divisibilité entraînerait celle de la nature, de l'essence ; car si l'essence est indivisible, c'est par la forme substantielle, d'où elle tient son unité. Avec son indivisibilité, l'essence perdrait son immutabilité, sa permanence ; on pourrait l'augmenter ou la diminuer, la rendre tout autre » [1].

Pour le philosophe français, la division n'est qu'apparente ; elle constitue, en fait, une multiplication de formes essentielles. Une branche d'arbre, par exemple, perd, au moment où on la détache de la souche, son principe de vie, mais elle se revêt d'une empreinte spécifique nouvelle qui la réintègre dans son espèce végétale, si elle est apte à vivre d'une vie isolée. A son tour, cette branche est-elle subdivisée en plusieurs tronçons destinés à reproduire par le bouturage le type primitif, d'autres déterminations substantielles se substituent dans chacun des fragments à la

1) *La pensée contemporaine*, octobre 1904, p. 31.

Digitized by Microsoft®

forme antérieure disparue. En un mot, la forme ne se divise jamais ; « elle se multiplie par voie de génération ou par toute autre voie analogue ou moins parfaite »[1]).

On le voit, le langage de M. Blanc est très catégorique, et la condamnation qu'il formule s'étend à toutes les applications de la théorie thomiste.

A l'appui de cette opinion, nous n'avons découvert dans l'article cité qu'une seule preuve d'une portée générale. La voici : Toute essence est indivisible. Or, elle tient cette prérogative de la forme qui lui communique son unité. Donc la forme est indivisible.

Que faut-il penser d'abord de l'indivisibilité des essences sur laquelle repose toute l'argumentation ?

Une distinction, croyons-nous, s'impose.

Notre distingué contradicteur veut-il affirmer seulement l'inséparabilité des éléments constitutifs de l'être ?

Nul scolastique ne le contredira. Une essence ne peut conserver son identité, si on la dépouille de l'un ou l'autre de ses principes essentiels. L'homme appartient à l'espèce humaine aussi longtemps qu'il possède, dans l'unité de son être, un corps et une âme. La séparation de ces deux réalités, c'est la mort, c'est la destruction d'une essence, d'une nature. De même, le chêne est une individualité végétale résultant de l'union intrinsèque d'une matière commune et d'un principe spécifique. Sous l'action du feu, il se désagrège ; son principe de vie disparaît et avec lui l'être individuel, bien que la matière, imprégnée de nouvelles formes essentielles, persiste à l'état de composés minéraux.

Sur ce point, l'accord est unanime : Toute essence est indivisible, ou mieux constitue un tout indivis qu'on ne peut fractionner en ses parties constitutives sans le détruire. Aussi jouit-elle de cette propriété dans l'ordre idéal comme dans l'ordre des existences.

1) *La pensée contemporaine*, octobre 1904, p. 29.

Digitized by Microsoft®

Toutefois, notons-le bien, cette sorte d'indivisibilité est conditionnelle et étrangère à la question qui nous occupe. Que la forme soit simple ou composée, divisible ou indivisible, il demeure établi qu'en quittant la matière, elle entraîne avec elle la ruine de l'être.

Mais le problème de l'indivisibilité des essences se présente encore sous un autre aspect.

On peut se demander si la matière première et la forme substantielle unies dans le composé sont, elles aussi, réfractaires à toute division, ou s'il n'est point possible de les partager *simultanément* en parties quantitatives dont chacune contiendrait un fragment de la forme et de la matière.

Or, envisagée sous cet angle, l'indivisibilité des natures n'est plus une doctrine incontestée qui puisse servir de base à une argumentation.

D'abord, l'expérience le prouve, la matière première, dans un corps donné, se prête à des divisions multiples qui ne causent aucun préjudice à l'individualité. Lorsque le vent d'automne vient dépouiller un arbre de ses feuilles mourantes et de ses rameaux fragiles, ne lui enlève-t-il pas du même coup une certaine quantité de son principe matériel ? Il serait puéril d'appeler réalités accidentelles ces parties détachées qu'une simple substitution de formes essentielles transforme en autant de corps chimiques indépendants. D'évidence, l'arbre subit de ce chef un réel fractionnement, tout en conservant sa nature et ses traits spécifiques.

Soit, dira-t-on, la matière est divisible. Mais la matière ne constitue pas à elle seule l'essence. Il y a aussi la forme.

D'accord, mais affirmer son indivisibilité, n'est-ce pas tout juste poser en principe ce qu'il faut prouver ?

De quelque manière qu'on la considère, il est donc impossible de tirer de l'indivisibilité des essences une conclusion favorable à l'opinion nouvelle. Ou bien elle est une propriété réelle de la nature corporelle, et dans ce cas

Digitized by Microsoft®

elle n'implique ni la simplicité ni la composition de la forme ; elle reste indifférente à l'égard de ces deux modes d'existence. Ou bien, l'indivisibilité attribuée à l'essence est elle-même l'objet du présent débat.

Dans le but d'affermir cette première assise de son raisonnement, M. Blanc nous dit encore : « Si l'essence était divisible, elle perdrait son immutabilité, sa permanence ».

Ici se trouve renouvelée sous une autre forme l'équivoque qui enveloppait la proposition précédente.

S'agit-il des essences concrètes de notre monde corporel, rien n'est plus évident que leur profonde mutabilité. Les transformations constantes de la matière organique, et le retour obligé de tout ce qui a vécu au sol et à l'atmosphère prouvent que les animaux comme les plantes portent en leur sein le principe de leur future destruction. Nul être n'échappe à la loi du changement. Le corps minéral lui-même est appelé à remplir ses destinées au prix de métamorphoses incessantes où disparaît sa nature intime.

Pour douer les essences d'immutabilité, il faut donc faire abstraction de leurs conditions réelles d'existence, et les considérer sans les déterminations contingentes et variables auxquelles elles sont soumises. Elles se présentent alors comme un tout réfractaire au changement, comme un résidu représentatif de tous les échantillons d'une espèce déterminée. Mais cette immutabilité, produit de l'abstraction, exclut-elle de l'être réel et concret la puissance d'augmenter, de diminuer, de subir certaines divisions ? En d'autres termes, le rosier, par exemple, perdra-t-il ses traits spécifiques et sa nature intime si, en lui enlevant une de ses branches, on le prive en même temps d'une partie de sa matière et de sa forme ?

Impossible de répondre à ces questions sans supposer résolu le problème de la divisibilité des formes essentielles.

Digitized by Microsoft®

A ce sujet, notre sympathique contradicteur s'est même autorisé de nos propres paroles pour défendre sa thèse favorite. « M. Nys ne déclare-t-il pas lui-même, d'accord en cela avec saint Thomas dont il apporte le témoignage, que la forme substantielle n'est susceptible ni d'enrichissement, ni d'amoindrissement ? » [1])

Cette interprétation nous étonne, et d'autant plus qu'en fixant le sens de la formule scolastique, nous avions nous-même prévenu le malentendu. Qu'il nous suffise de rappeler ce passage :

« Il y a lieu de distinguer dans toute forme matérielle une double intégrité : l'intégrité *essentielle* et l'intégrité *quantitative*. De la confusion de ces deux aspects est née la difficulté présente.

« Toute forme substantielle a une perfection constitutive qu'elle communique intégralement à toutes et à chacune des parties de l'être où elle est réalisée. Dans la plante, par exemple, le tronc, les rameaux, les feuilles mêmes participent, au même titre, aux caractères de l'espèce ; car en chacun de ces organes vivants se trouve, au même degré, sans la moindre nuance d'intensité, la perfection essentielle du principe spécifique. La forme peut sans doute provoquer à des endroits différents de l'organisme des fonctions diverses, éveiller des activités variées, mais son caractère distinctif reste partout identique à lui-même.

« De ce point de vue, la forme doit être regardée comme un tout essentiel, réfractaire au changement. Aussi la division n'altère en rien cette intégrité essentielle, *puisque après*, comme avant le fractionnement, la plante conserve inchangée *sa perfection intrinsèque ;* elle appartient, ni plus ni moins, *à son espèce*.

« Il en est autrement de l'intégrité quantitative.

« Grâce à l'étendue qui dissémine l'essence corporelle

1) *Op. cit.*, p. 31.

Digitized by Microsoft®

dans l'espace, la forme avec la matière deviennent un tout quantitatif riche en parties intégrantes dont le nombre varie avec la nature de la plante, son âge, les circonstances de son évolution. Sous cet aspect *quantitatif*, *l'une et l'autre sont susceptibles d'accroissement et de diminution* sans que l'être subisse la moindre altération dans ses notes spécifiques » [1]).

A s'en tenir à ce texte, n'est-il pas évident que le seul changement auquel nous soustrayons la forme, est le changement qualitatif, seul capable de modifier l'espèce ; ce qui n'exclut point la possibilité du changement quantitatif?

Passons à la mineure du raisonnement.

« Or l'essence, nous dit-on, tient son indivisibilité de la forme, principe d'unité ». « L'être est un, donc indivisible. »

Que l'unité soit une propriété réelle de tout être, et que la forme en soit le principe, c'est là une vérité incontestable. S'ensuit-il que, pour jouir de l'unité, l'être doive constituer en même temps un tout réfractaire à la division? Nul scolastique, à notre connaissance, ne se fit le protagoniste de pareille opinion. « L'unité d'un être, écrit saint Thomas, se confond avec son indivision. L'être simple est indivis et à la fois indécomposable. L'être composé est divisible, mais il dépend, pour exister, de l'union intrinsèque de ses parties constitutives. » En un mot, l'unité, propriété transcendantale de l'être, implique l'*indivision*, nullement l'indivisibilité [2]).

Une substance corporelle, douée de parties intégrantes ou quantitatives, tel un végétal, jouit donc d'une unité essentielle, à la condition que toutes ses parties soient unies sous l'empire d'une seule et même forme substan-

1) D. Nys, *Cosmologie*, p. 187.

2) S. Thomas, *Summa theol.*, Ia p., q. XI, a, 1. « Unum enim nihil aliud est quam ens *indivisum*. Quod autem est simplex est indivisum actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quamdiu partes ejus sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione. »

Digitized by Microsoft®

tielle. Enlevez à un arbre un de ses rameaux et en même temps un fragment de sa matière et de sa forme. D'après notre théorie, vous aurez donné naissance à un nouvel être qui, à raison de son indivision, possède l'unité au même titre que la plante-mère. Ni de l'arbre, ni du rameau, on ne peut dire que l'*un* est à la fois *plusieurs*. En quoi donc la division viendrait-elle compromettre l'unité ?

Sans doute, l'être nouveau s'est formé aux dépens du premier, et, au lieu d'un seul représentant de l'espèce, nous en avons actuellement deux. Mais l'unité essentielle n'est-elle pas sauvegardée si dans la souche, comme dans son descendant, un seul principe spécifique maintient l'indivision de l'être ?

Il y a ici, répétons-le, deux questions essentiellement distinctes : celle de l'unité et celle de l'indivisibilité. Elles se confondent dans les êtres de constitution simple, tels l'ange et l'âme humaine séparée. Chez tous les autres individus, on ne peut les identifier que si l'on a établi d'avance l'indivisibilité absolue de la forme substantielle, pour le motif bien simple qu'en toute hypothèse, l'*indivision actuelle* suffit à l'unité de l'être.

Ceux qui exigent davantage et prétendent subordonner l'existence de la forme au maintien de son intégrité quantitative, ou refusent aux parties détachées de la forme le pouvoir de reconstituer un être de même espèce, doivent donc justifier leur opinion sans recourir à ce postulat hypothétique.

M. Blanc semble avoir pressenti l'insuffisance de pareilles considérations, car, dans un dernier argument, il cherche à prouver directement l'indivisibilité de la forme chez les animaux supérieurs en s'appuyant sur les manifestations caractéristiques de l'âme sensitive. Bien que ce genre de preuve soit d'une portée restreinte et ne s'étende qu'à l'une des nombreuses applications de la théorie thomiste sur la

Digitized by Microsoft®

divisibilité des formes corporelles, il présente l'incontestable mérite d'être conforme à cet adage si fécond des scolastiques : *la nature d'un être se révèle dans ses actes.*

« La divisibilité de la forme substantielle, écrit-il, est particulièrement inadmissible en ce qui concerne les animaux supérieurs. On ne conçoit pas la division du premier principe vital, ni surtout la division de l'âme qui n'est autre que ce premier principe dans les êtres supérieurs. Toute âme est essentiellement simple et par conséquent indivisible. Sinon, que valent les preuves traditionnelles et parfaitement démonstratives qu'on donne de la simplicité de l'âme et de la sensation (acte de sentir) en particulier ? » [1])

Nous regrettons que le savant auteur n'ait point reproduit ces preuves traditionnelles et péremptoires auxquelles il fait allusion. Quant à nous, nous n'avons rencontré chez les partisans de cette opinion aucune preuve qui mérite ce double qualificatif. D'évidence, la sensation est un acte psychique, supérieur à toutes les activités mécaniques, chimiques et physiques de la matière brute ; le pouvoir de nous mettre en présence d'un objet connu n'appartient à aucune des forces communes des agents matériels. Néanmoins, nul fait ne nous autorise à douer cet acte d'un caractère de simplicité. L'unique moyen, en effet, dont nous disposons pour apprécier la nature intime d'une activité est l'étude de son objet. Or, dans tout le domaine de la sensibilité, y a-t-il un seul objet qui ne soit affecté d'étendue réelle, soumis à toutes les conditions du temps et de l'espace, autant de caractères exclusifs de la simplicité ?

De même que les autres énergies de la nature, le sens ne fonctionne jamais à vide. L'*acte de sentir* est par essence une activité destinée à nous renseigner sur quelque chose ; une activité circonscrite, mesurée, spécifiée par la réalité concrète et individuelle qu'elle rend présente dans nos

1) *Loc. cit.*, p. 31.

Digitized by Microsoft®

organes. Dès lors, si tous les objets connus sont, comme tels, et sans exception, formellement étendus, pourquoi l'acte qui les perçoit serait-il inétendu, indivisible ?

Avant de clore cette discussion, abordons une dernière difficulté présentée par M. Charousset. Elle est suggestive et digne d'un sérieux examen :

« Si l'animal est substantiellement *un*, d'où vient cette unité ? De l'âme ? Or, l'âme est-elle simple, ou composée de parties ? Si elle a des parties, elle n'est pas une unité, mais collectivité. Ses parties, loin d'unifier, ont donc besoin elles-mêmes d'être unifiées par une autre réalité. Cette autre réalité sera-t-elle simple ou composée ? Il faut qu'elle soit simple, sans quoi elle ne pourrait pas non plus produire l'unité, et l'on devrait recourir à une série indéfinie, ce qui est impossible. Mais alors comment, sous le coup de la division, un être vivant, substantiellement *un*, devient-il *plusieurs ?* » [1]

Cette objection, disions-nous, est spécieuse. Elle soulève en outre un des plus délicats problèmes de la cosmologie : celui des rapports qui unissent la matière à la forme, et le composé lui-même à certains de ses accidents. Pour en dissiper l'équivoque, force nous est donc de scruter, à la lumière des principes du thomisme, la constitution intime de l'être corporel.

Conçue abstraitement, c'est-à-dire, sans les conditions normales de son existence, la forme nous apparait avec un caractère d'unité et d'indivision. Bien plus, on ne découvre pas en elle le multiple potentiel qui se retrouve, par exemple, dans l'étendue réelle. Elle est acte, détermination ; elle est même de toutes les déterminations corporelles la plus profonde, la plus décisive. Par sa nature, elle tend à communiquer au corps cette unité intime dont elle est dépositaire.

1) A. Charousset, *Revue de Philosophie*, décembre 1903, p. 867.

Digitized by Microsoft®

Au contraire, la matière, pure puissance, placée parmi les réalités les plus intimes du monde matériel, possède une tendance innée à la division, à la multiplication.

Malgré cette opposition de caractères, l'une et l'autre de ces parties sont destinées à une intime union, à la participation d'une commune existence.

Quel sera donc, dans l'ordre concret, le mode d'être naturel du composé substantiel, issu de cette union ? Si la forme n'est pas indépendante de la matière, ce ne sera ni l'indivisibilité, ni la division actuelle, mais l'indivision. La nature essentielle et primordiale de la forme ne peut évidemment disparaître. Principe d'unité, elle le restera toujours. Mais conformément aux exigences de la matière, son unité se trouve tempérée d'une multiplicité potentielle, en sorte que l'être essentiellement un prêtera le flanc au fractionnement de sa masse [1]).

Tels sont, d'après la doctrine thomiste, les rapports harmoniques établis entre les deux parties du corps.

Dès lors, à la question de savoir si la forme est simple ou composée, il faut répondre par une distinction.

1) M. Charousset cite à l'appui de son opinion un texte emprunté au « Livre contre les Gentils », où saint Thomas semble attribuer à l'indivisibilité le pouvoir que possède la forme de communiquer au corps son unité. « Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima; videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima : vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile. » *Sum. cont. Gentes*, Lib. II, c. 45, n. 3.

Notre sympathique contradicteur n'ignore certainement pas qu'à côté de ce texte obscur, on pourrait en citer vingt autres où le Philosophe médiéval, traitant *ex professo* la question qui nous occupe, se prononce de la manière la plus formelle pour la divisibilité du principe de vie des plantes et des animaux inférieurs. Si dans le passage invoqué la pensée de l'auteur paraît flottante, c'est à la lumière de ces déclarations précises, qu'il faut l'interpréter. Or, en l'examinant attentivement, on y découvre sans peine l'absence de toute contradiction. Que veut, en effet, démontrer saint Thomas ? Que l'âme n'est pas un corps. Et pour établir cette vérité, il raisonne comme suit : Le corps est divisible en parties quantitatives. Il doit donc exister en lui un principe unitif, qui, par lui-même, ne soit pas divisible comme le corps, sinon les parties ne seraient jamais réduites à un tout réel. Or, on vient de le dire, encore que la forme substantielle revête dans le corps un état quantitatif, elle ne tient pas d'elle-même ce mode d'existence, mais de la matière et de la quantité. Du point de vue où saint Thomas considérait la forme, il pouvait donc affirmer son indivisibilité, puisqu'il l'opposait à la matière, et maintenir sa divisibilité réelle dans l'ordre de l'existence concrète. De la sorte, les deux catégories de textes deviennent parfaitement conciliables.

Digitized by Microsoft®

Dans l'ordre idéal, elle est un principe déterminant et unificateur dont la nature simple ou composée nous est inconnue aussi longtemps qu'on la considère en dehors des êtres matériels où elle se trouve réalisée. C'est le cas, d'ailleurs, des forces physiques ordinaires. La chaleur, l'électricité, la lumière se présentent à nous, dans leur état abstrait, comme des énergies spécifiques dont le concept n'implique ni la simplicité ni la composition quantitative, bien que ces forces concrétées s'imprègnent fatalement de quantité et se prêtent à la division.

Dans l'ordre concret où elle reçoit son mode naturel d'existence, elle est une mais douée de parties potentielles, ou, si l'on veut, elle est une et indivise mais divisible.

A notre avis, l'erreur en cette matière provient de ce que l'on regarde comme des attributs contradictoires l'unité et le multiple en puissance, oubliant ainsi que l'étendue elle-même nous offre la synthèse réelle de ces deux propriétés. « Unitas continuitatis in re reperta, dit saint Thomas, maxime potentialis invenitur, quia omne continuum est unum actu et multiplex in potentia » [1]). L'étendue de l'atome est certainement marquée au coin d'une unité rigoureuse et, comme telle, elle exclut toute multiplicité *actuelle* de parties intégrantes. Cependant, le concept même de cette propriété implique la possibilité, au moins théorique, d'une division, et partant le multiple potentiel. D'autre part, qui oserait soutenir qu'un principe simple a dû réduire à l'unité les éléments virtuels dont l'étendue est constituée ?

D'une manière générale, il est donc faux d'affirmer que l'unité relève toujours et partout d'un principe unificateur *réellement* indivisible.

Toutefois, quand il s'agit de la forme essentielle, nous l'accordons, l'un et le multiple dérivent évidemment de causes différentes, car si le concept de la forme contient essentiel-

1) S. Thomas, *De natura materiae*, c. IX.

Digitized by Microsoft®

lement l'idée d'unité, il n'inclut pas celle de multiplicité potentielle.

Aussi, au lieu de rechercher avec M. Charousset quel est le principe unitif des parties de la forme, nous nous demandons, en théorie thomiste, quel est le principe multiplicateur de la forme, ou mieux, d'où vient que cet élément, unitif par nature et de lui-même indifférent à l'égard de toute composition virtuelle, comporte en fait des parties intégrantes. La cause éloignée de cet état, nous l'avons dit, est la matière, la cause prochaine et formelle est la quantité.

II.

LES FORMULES DE STRUCTURE.

La chimie moderne est l'une des sciences qui semblent être le moins en harmonie avec la cosmologie scolastique. Les formules de structure qu'elle emploie pour exprimer la constitution chimique des composés et rendre compte de l'origine de leurs propriétés réactionnelles, ne sont-elles pas la négation explicite de l'unité essentielle du mixte inorganique ? Ces formules mêmes et leurs conséquences ne doivent-elles pas s'étendre au domaine de la vie où les corps qu'elles symbolisent se retrouvent avec la totalité de leurs caractères distinctifs ?

Bon nombre de savants partagent cette opinion.

D'après eux, la formule de l'acide acétique, par exemple, $\begin{array}{l} C\begin{array}{l} O \\ OH \end{array} \\ | \\ CH_3 \end{array}$ représente réellement un agrégat d'atomes inchangés, un petit édifice moléculaire dans lequel les masses atomiques du carbone, de l'hydrogène et de l'oxygène conservent leur être individuel et occupent chacune une place spéciale, commandée d'avance par les lois de l'affinité et de l'atomicité.

Or, on connaît le rôle immense dévolu à ces formules.

Digitized by Microsoft®

Dans le vaste département de la chimie organique qui comprend à l'heure présente plus de 30.000 corps, sur elles et sur elles seules s'appuie tout entière l'interprétation scientifique des composés, de leurs fonctions, de leurs multiples activités.

Entre les données actuelles de la chimie et la doctrine traditionnelle, il existe donc un antagonisme, au moins apparent, dont il serait inutile de nier l'importance.

De là, un problème nouveau pour les amis de la scolastique : Quelle attitude prendre à l'égard de ces formules ? Faut-il y souscrire et leur sacrifier l'un des principes fondamentaux du système, à savoir l'unité substantielle des composés minéraux et organiques ? Vaut-il mieux leur refuser tout crédit, quitte à renoncer à ce précieux instrument de travail auquel la science est en grande partie redevable de ses étonnants progrès ?

Et puis, nous dit M. Hartmann [1], si la théorie de l'École leur refuse droit de cité, par quelle hypothèse va-t-elle les remplacer ?

A notre sens, cette difficulté est beaucoup moins troublante qu'elle ne parait. Ici, comme dans tant d'autres questions scientifiques, la vieille doctrine peut aisément se concilier avec les exigences de la science nouvelle, à condition de distinguer soigneusement le certain de l'incertain, l'hypothèse des données expérimentales.

Les formules de structure sont susceptibles de diverses interprétations.

Plusieurs chimistes, et ils sont de loin les plus nombreux, y voient un décalque de la réalité, une copie fidèle de la constitution vraie du composé chimique. Pour eux, les atomes sont des individualités immuables dont les formules décrivent les relations réciproques.

Cette première interprétation qui consacre la *permanence*

1) Dr Hartmann, *Philosophisches Jahrbuch*, 1904, S. 341-345.

Digitized by Microsoft®

actuelle des masses atomiques, s'impose-t-elle ? A-t-elle le droit de se réclamer de l'expérience ?

Du point de vue scientifique, nous n'hésitons pas à affirmer que pas un fait ne la démontre. Bien plus, l'hypothèse des soudures simples et multiples inventée pour rendre compte des atomicités incomplètement satisfaites des atomes de carbone, soulève de très graves difficultés dès qu'on essaie de la mettre à l'épreuve des principes les mieux établis de la chimie. Nous avons consacré au développement de cette pensée tout un chapitre de notre *Cosmologie*. Les considérations que nous avons émises alors n'ayant été l'objet d'aucune critique sérieuse, nous croyons inutile d'y revenir [1].

Cependant, comme certains philosophes peu favorables au thomisme se plaisent à invoquer contre nous l'opinion des chimistes, qu'il nous soit permis de citer le témoignage d'un savant hautement compétent en la matière :

« Comme de tous les phénomènes, écrit M. Ostwald, les phénomènes mécaniques nous sont les plus familiers, la plupart des hypothèses sont des représentations mécaniques de phénomènes non mécaniques. L'hypothèse dont il s'agit ici présente ce caractère... L'hypothèse que dans les combinaisons les atomes des éléments subsistent et changent seulement de mode de groupement, figure le rapport constant entre les divers dérivés d'un même élément...

« A tous ces points de vue, l'hypothèse atomique a été un instrument très utile pour la théorie et la recherche en ce qu'elle a beaucoup facilité l'intelligence et l'emploi des lois générales. Mais il ne faut pas se laisser entraîner, par l'accord existant entre l'image et la réalité, à confondre l'une avec l'autre. Dans le domaine jusqu'à présent étudié, les phénomènes chimiques se passent comme si les matières

1) Nous examinerons plus loin les objections que nous a faites le Dr Hartmann. Elles sont dignes d'intérêt ; mais comme elles visent l'interprétation thomiste des formules de structure, elles trouveront mieux leur place dans une discussion ultérieure.

Digitized by Microsoft®

étaient composées d'atomes de la façon que nous avons exposée. Mais il résulte de là tout au plus, quant à l'existence de ces atomes, une *possibilité* et nullement une *certitude* [1]. Car il est impossible de démontrer qu'une hypothèse tout autre ne permettrait pas de déduire aussi parfaitement les lois des combinaisons chimiques.

« Ce ne sera donc pas renoncer à l'usage de l'hypothèse atomique que de se rappeler toujours que cette hypothèse représente les relations expérimentales par une image commode et facile à manier, mais qu'il n'est pas légitime de substituer aux faits eux-mêmes. Il faut toujours s'attendre à ce que la réalité se comporte tôt ou tard autrement que son image ne le fait prévoir.

« En particulier, quand des considérations quelconques, bien fondées, conduisent à des résultats contradictoires avec l'hypothèse atomique, on n'a pas le droit de les regarder pour cela comme fausses. La faute peut très bien être du côté de l'hypothèse atomique elle-même... Il serait assurément conforme à l'intérêt de la science d'observer à cet égard plus de réserve » [2].

Précieux conseil que feraient bien de méditer et de suivre certains auteurs trop enclins au dogmatisme tranchant, pour qui la valeur d'un système philosophique n'a d'autre mesure que sa concordance avec l'ensemble des données de la théorie atomique.

La chimie ne nous fournit donc aucune preuve péremptoire de la persistance actuelle des atomes au sein des composés. Elle n'établit que la possibilité de cette hypothèse.

Mais, si la conception ultraréaliste des formules de structure ne doit pas être condamnée au nom de la science, il semble qu'elle doit l'être au nom de la philosophie.

Se prononcer pour l'objectivité réelle de ces formules, sous prétexte que pareille hypothèse conditionne l'explica-

1) Les mots en italiques ne sont pas de nous.

2) V. Ostwald, *Éléments de chimie inorganique*, pp. 176 et 177. Paris, Gauthier-Villars, 1904.

Digitized by Microsoft®

tion rationnelle des propriétés du mixte, n'est-ce pas supprimer l'unité essentielle de tout être organique ou vivant, et nier l'un des faits les plus éclatants de la science biologique ?

Bon nombre de chimistes, après avoir étendu leur théorie de la permanence invariable des atomes à toutes les espèces minérales ou inorganiques, s'arrêteront peut-être au seuil du monde des êtres vivants, convaincus que des atomes intransmutables, et doués chacun d'une existence indépendante, se concilient difficilement avec l'unité essentielle qui caractérise si visiblement la plante, l'animal et l'homme. Mais l'erreur comme la vérité a sa logique inflexible. Si la permanence atomique est un postulat indispensable à l'explication scientifique des composés, de quel droit le chimiste y renoncera-t-il, lorsqu'il retrouvera dans l'organisme animal ou végétal, à l'état de parties intégrantes, ces mêmes corps qu'il avait analysés dans son laboratoire ? De deux hypothèses, l'une : Ou les propriétés des composés doivent être reportées sur les individualités atomiques désignées dans la formule, et dans ce cas il ne peut y avoir d'exception pour les propriétés chimiques du corps vivant ; les mêmes effets provenant des mêmes causes. Ou les phénomènes chimiques dont la plante et l'animal sont le théâtre comportent une explication indépendante de l'existence actuelle des atomes, et alors il devient arbitraire et illogique d'imposer la conception ultraréaliste à l'interprétation du monde minéral.

Certains philosophes, il est vrai, ont tenté de concilier la persistance substantielle des atomes avec l'unité des composés minéraux ou tout au moins organisés. Pour notre part, nous n'avons rencontré jusqu'ici dans ces essais de conciliation que des obscurités profondes, des hypothèses inintelligibles, des subtilités dont l'unique mérite est de rendre l'erreur moins manifeste en rendant la réalité moins saisissable.

Pour ces motifs et d'autres que nous exposerons plus

Digitized by Microsoft®

loin, nous ne pouvons nous rallier à cette première interprétation des formules de structure.

Suit-il de là qu'il faille considérer ces formules comme un produit fantaisiste de l'imagination et leur refuser toute valeur objective ?

Telle ne fut jamais notre opinion. Quelques philosophes nous ont, en ce point, mal compris.

A première vue déjà il semblerait étonnant que des figures symboliques, sans aucune liaison avec la chose représentée, eussent été et soient encore la base des admirables classifications introduites dans le vaste champ de la chimie organique, le merveilleux instrument qui a permis d'établir un accord si constant et à la fois si facile entre les faits et les lois de l'activité chimique de la matière.

L'expérience le prouve, bien que les atomes ne persistent pas comme tels dans le composé, il existe entre les formules et les corps symbolisés des relations étroites et de première importance. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler le rôle et la raison d'être de ces symboles.

En les employant, le chimiste a pour but de montrer comment les propriétés d'un composé sont fonction de sa constitution anatomique. Il les établit à la suite de nombreuses expériences et après avoir mis en lumière, par des réactions choisies, l'ensemble des aptitudes réactionnelles spécifiques du corps qu'il veut figurer.

Soit, par exemple, l'acide acétique : $\begin{array}{l} C\begin{array}{l} O \\ OH \end{array} \\ CH_3 \end{array}$. Dans le chaînon supérieur un atome d'hydrogène se trouve placé à côté de trois atomes négatifs, dont un de carbone et deux d'oxygène. Or, comme la combinaison chimique se réalise entre corps positifs et négatifs, on comprend, à la seule inspection de ce chaînon, que l'atome positif d'hydrogène, placé dans un milieu essentiellement négatif, peut être facilement remplacé par d'autres corps positifs, autrement

Digitized by Microsoft®

dit, des métaux. En chimie organique, ce chaînon $C\begin{smallmatrix}O\\OH\end{smallmatrix}$ caractérise la fonction d'acide. Et l'on est convenu d'attribuer cette fonction à tout corps renfermant de l'hydrogène aisément remplaçable par un métal quelconque.

La structure du second chaînon CH_3 rend aussi compte d'une autre série de réactions. Ainsi le chlore, par son action continue sur l'acide acétique, enlève à ce corps trois atomes d'hydrogène et s'y substitue, comme l'indique la formule CCl_3. Selon toute vraisemblance, les trois atomes d'hydrogène faisaient partie d'un même chaînon ; car on peut soumettre les atomes de chlore qui les remplacent à des transformations successives sans altérer sensiblement le chaînon supérieur, acide.

Les aptitudes réactionnelles se trouvent de la sorte justifiées. Mais, en réalité, que suppose-t-on dans ce travail d'analyse anatomique ? L'intransmutabilité ou la permanence actuelle des atomes ? Nullement. On s'est uniquement appuyé sur l'hypothèse d'une répartition topographique des *propriétés* représentatives des atomes, ou, plus exactement, sur l'existence de deux groupements de propriétés répondant aux exigences de deux séries distinctes de réactions. Or, redisons-le, que les masses atomiques conservent dans l'acide acétique leur être individuel, ou qu'elles soient devenues des parties intégrantes d'un seul et même corps complexe, les propriétés de l'hydrogène, du carbone et de l'oxygène, atténuées et amoindries par la combinaison, se prêteront avec la même facilité au groupement déterminé par la formule. En d'autres termes, l'intransmutabilité atomique est un postulat inutile à l'interprétation scientifique du composé, puisque jamais on ne fait appel à l'existence substantielle des atomes, mais la localisation de certains groupements de propriétés dans les divers départements de la molécule se présente, au contraire, comme une hypothèse de haute probabilité.

De là résultent la part d'objectivité réelle dont jouissent

Digitized by Microsoft®

les formules de structure, et aussi la cause véritable de leur puissante fécondité. Elles semblent être, dans la mesure où elles représentent la localisation des propriétés du corps, des copies partielles de sa constitution anatomique ; et comme toute fonction chimique tire très probablement son origine de tel ou tel groupement qualitatif, il est naturel que les formules représentatives de ces groupements constituent les bases véritables des classifications chimiques.

Après ces considérations, il est facile, croyons-nous, de répondre à la question posée plus haut : Quelle doit être l'attitude des thomistes à l'égard des formules de structure? Quelle est la conception du composé chimique qui réponde à la fois aux données de l'expérience et aux exigences de la philosophie?

D'une part, l'hypothèse de la permanence actuelle des atomes dans le mixte ne s'appuie sur aucun fondement scientifique et se réfute par ses conséquences sur le terrain de la philosophie. D'autre part, l'étude des activités spécifiques des corps paraît établir l'existence dans la masse moléculaire d'un agencement interne, d'une réelle différenciation. Il reste à douer le composé d'une homogénéité substantielle, indispensable à l'unité de l'être, et d'une hétérogénéité accidentelle. C'est la théorie que nous avons admise et exposée dans notre *Cours de cosmologie* [1].

1) Cette théorie qui nous fut uniquement suggérée par l'étude des faits, n'a pas été, croyons-nous, inconnue de saint Thomas. De nombreux textes cités et analysés dans notre *Cours de Cosmologie* semblent prouver péremptoirement que le Docteur médiéval en avait conçu tout au moins l'idée-mère.

M. le chanoine Laminne doute de la justesse de notre opinion, et s'appuie, pour en contester le bien fondé, sur un passage du *De mixtione elementorum* : « Si dans le mixte, dit saint Thomas, les formes substantielles des éléments sont conservées .., il faudra que les différentes parties de la matière, étant le sujet de différentes formes, aient la nature de différents corps... Il suit de là que les quatre éléments ne se trouvent pas dans chaque partie du corps composé, et ainsi on n'aura pas une vraie mixtion, mais seulement selon l'apparence. » Voir Laminne, *Les quatre éléments, le feu, l'air, l'eau et la terre*.

Ce texte de saint Thomas n'est pas pour ébranler nos convictions. Il cadre même si bien avec nos idées que, du point de vue où s'est placé son auteur, il nous serait impossible d'employer un autre langage.

Dans la première partie de l'opuscule mentionné, saint Thomas rappelle l'opinion

Digitized by Microsoft®

Selon nous, au terme de la réaction qui donne naissance à l'acide acétique, un seul principe spécifique imprègne toutes les masses atomiques de la molécule, les réduit à l'unité en se substituant aux principes spécifiques antérieurs. Mais cette détermination substantielle, vrai substitut naturel des formes élémentaires disparues, fait réapparaître dans les diverses parties du corps, et cela conformément à l'ordre topographique indiqué par la formule, les propriétés amoindries dont les atomes étaient revêtus au moment de la combinaison.

Où donc se trouve cette opposition radicale que l'on prétend découvrir entre la cosmologie scolastique et les données positives de la chimie ? N'est-ce pas, au contraire, un privilège incontestable du thomisme de pouvoir échapper aux graves inconvénients de l'interprétation mécanique des

des philosophes qui admettent la permanence des formes élémentaires dans le composé chimique, et se demande si pareille hypothèse est acceptable. Non, répond-il, car plusieurs formes essentielles ne peuvent actuer la matière sans déterminer une pluralité de corps, ou même d'espèces. Or, dans le véritable mixte, les éléments perdent la nature propre au profit d'une nature nouvelle réellement homogène.

D'évidence, il s'agit ici, pour saint Thomas, de l'homogénéité *essentielle* déterminée par une forme unique, ou, si l'on veut, de l'unité substantielle. C'est elle, et elle seule qu'il oppose à l'hypothèse pluraliste. Il n'avait donc pas à se préoccuper de l'hétérogénéité *accidentelle* ou du mode de répartition des propriétés dans les divers départements du mixte. Il ne devait même pas traiter la question de savoir si les propriétés élémentaires étaient fidèlement reproduites dans le composé, car cette question était étrangère au problème soulevé. En affirmant que les quatre éléments se retrouvent dans toutes les parties du corps composé, saint Thomas proclame donc avant tout l'unité d'être et de nature du corps issu de leur combinaison.

Or, pour nous comme pour lui, la forme du mixte est une ; elle ne représente aucun des quatre éléments à l'exclusion des autres, mais elle en est, malgré son unité, le substitut réel, si bien, qu'au point de vue de l'essence, elle tient dans toutes les parties de l'être la place des principes élémentaires disparus.

D'ailleurs, il ressort clairement de la structure de l'opuscule que, dans ce travail, le Philosophe médiéval a pour but primordial d'établir l'unité essentielle du composé, la réduction de tous les composants à un état substantiel commun déterminé par un seul principe spécifique.

En effet, dans les deux premières parties, il combat deux hypothèses antagonistes, l'une qui se prononce pour le maintien intégral des formes élémentaires, l'autre qui leur accorde une persistance réelle mais amoindrie.

Dans la troisième partie, il émet son opinion personnelle : le mixte est un et ne possède qu'une seule forme essentielle. L'existence de cette forme unique est rendue possible par la réduction à une sorte de commune mesure de toutes les propriétés distinctives des composants. Les éléments n'ont cependant pas complètement disparu ; ils se survivent dans la résultante de propriétés réalisée par la combinaison, et intégralement reproduite dans l'être nouveau.

Digitized by Microsoft®

formules de structure, sans devoir renoncer à aucun des précieux services que ces mêmes formules rendent chaque jour aux hommes de science ?

Quoi qu'on en dise, il n'y a pas, dans tout le champ de la chimie organique, une seule classe de composés dont l'explication vraiment scientifique ne se concilie avec cette théorie thomiste.

Pour ne citer qu'un exemple, examinons les corps *isomères*. Les chimistes appellent de ce nom des corps de composition identique au double point de vue des éléments constitutifs et du nombre d'atomes, mais essentiellement différents l'un de l'autre par leurs propriétés physiques et chimiques. La formule brute C_5H_{12} représente, en fait, trois espèces chimiques actuellement connues. En examinant les agencements internes auxquels se prêtent les atomes représentés par la formule, on est parvenu, sans déroger aux lois de l'affinité et de l'atomicité, à construire trois formules de structure différentes et trois seulement. Cette coïncidence est sans doute frappante, et cependant elle n'est nullement accidentelle. Pour des centaines d'autres corps, le nombre d'isomères réellement découverts a répondu fidèlement aux prévisions, c'est-à-dire au nombre de formules construites *a priori*.

Or, au lieu d'*atomes* groupés de façon à constituer des chaînons acides, éthers, alcools ou autres fonctions organiques, qu'on se représente dans la masse du corps des *parties* qualitativement diversifiées, occupant exactement la place des individualités atomiques exprimées dans les formules. D'évidence, rien ne sera changé au nombre d'isomères, la distribution des propriétés atomiques dans les diverses régions du corps se fera suivant les mêmes lois, et les prévisions des chimistes resteront identiques aux prévisions actuelles [1]).

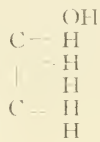
1) La plupart des scolastiques modernes n'admettent aucun rapport objectif ou réel entre la formule de structure et le *composé* dont elle est l'expression. Pour eux, le mixte est un corps homogène comme le corps simple ; il présente dans

Digitized by Microsoft®

L'étude des formules de structure soulève une dernière question d'ordre didactique : Un thomiste doit-il, dans son enseignement, s'interdire l'emploi des formules actuellement adoptées par les hommes de science ?

Il n'y a, croyons-nous, aucune bonne raison de le faire, car il est possible de leur donner un sens parfaitement conciliable avec la conception unitaire du composé.

Prenons pour exemple la formule développée de l'alcool ordinaire :



Selon nous, les divers symboles des atomes de carbone, d'oxygène et d'hydrogène figurent les diverses parties intégrantes de ce corps et leur situation respective au sein même de la masse moléculaire. Les traits qui unissent les atomes de carbone à ceux d'hydrogène et d'oxygène nous rappellent le sens suivant lequel se sont exercées finalement les affinités des atomes, ainsi que la raison foncière du groupement des propriétés atomiques. Quant à la soudure intercalée entre les atomes de carbone, elle peut, si elle est simple, indiquer l'état de saturation des parties représentatives de ces atomes, et, dans d'autres corps où elle est

toutes ses parties quantitatives non seulement les mêmes traits essentiels, mais aussi les mêmes qualités accidentelles, en sorte que l'homogénéité est absolue. Le seul rôle qu'ils accordent aux formules de structure, c'est d'exprimer la manière dont les atomes s'influencent mutuellement *avant* la constitution définitive du composé.

A notre sens, cette interprétation restreint beaucoup trop la portée véritable des formules. A supposer l'homogénéité parfaite du mixte au double point de vue substantiel et accidentel, on se met dans l'impossibilité d'expliquer soit la décomposition du mixte en espèces multiples sous l'influence d'une même cause extérieure, soit l'existence de plusieurs fonctions opposées dans une même substance organique. Il n'est pas rare de rencontrer en chimie des corps qui sont à la fois éther, acide, amine ou amide. Or, si pareils corps ne contiennent point des parties réellement différenciées répondant à ces diverses fonctions, l'origine même de ces fonctions, leur existence simultanée dans un même composé, la possibilité de modifier telle ou telle de ces fonctions sans altérer sensiblement les autres, demeurent autant de faits inexpliqués et inexplicables.

Digitized by Microsoft®

multiple, exprimer les atomicités latentes ou non exercées des masses carbonées.

Or cette interprétation ne diminue en rien la fécondité des formules, elle laisse intacte leur structure et satisfait pleinement aux exigences du thomisme.

L'hypothèse de la permanence des atomes, des distances et des activités interatomiques au sein même du composé, n'a point de place, il est vrai, dans cette conception. Mais c'est là un élément adventice, scientifiquement étranger à la formule elle-même.

Loin donc de voir dans les constructions de ce genre, et en général dans les découvertes modernes de la chimie des entraves à la vieille théorie scolastique, nous y trouvons des raisons d'espérer dans l'avenir. En fait, la merveilleuse souplesse avec laquelle elle se plie à toutes les exigences de la science moderne, si différente cependant de l'ancienne physique, s'explique difficilement, si cette théorie cosmologique n'est pas l'expression vraie de la nature corporelle : les théories vraies ont seules le privilège de résister à l'épreuve du temps.

Elle a subi, elle aussi, et elle subira probablement encore certaines modifications accidentelles. Quelle est la conception humaine qui n'a connu de semblables et de plus importantes vicissitudes ? Pourquoi serait-on plus sévère à son égard qu'à l'égard des sciences naturelles dont les puissantes synthèses actuelles ont pris naissance sur les ruines de tant d'hypothèses provisoires et éphémères ?

(à suivre.) D. Nys.

Digitized by Microsoft®

Mélanges et Documents.

I.

L'UTILISATION DU POSITIVISME *).

L'observation en a déjà été faite, les divers genres littéraires sont, de nos jours, imprégnés de préoccupations philosophiques. Et sous ce rapport il n'est point, dans l'histoire de la littérature française, de période comparable à celle où nous vivons. Dans le roman, E. Zola s'efforçait, en ses derniers livres, de répandre des doctrines sociales. Dans le camp opposé, M. P. Bourget tâche à démontrer, par l'action pathétique de l'*Étape* ou d'un *Divorce*, les idées traditionnalistes de Bonald et de Le Play. Au théâtre, MM. Brieux et Hervieu jugent les institutions et les divers milieux de la société contemporaine. Mais c'est particulièrement la critique littéraire qui donne naissance à des thèses de philosophie, parfois à tout un système. M. Emile Faguet ne se borne plus à écrire des monographies originales et délicatement nuancées sur les grands écrivains français. Il s'intéresse aux questions politiques et aux doctrines sociales. M. J. Lemaître dépouille les allures souples et ondoyantes où il se plaisait à faire briller avec aisance les faces multiples de son beau talent. Le dilettantisme n'est plus de mise et les beaux jours du « renanisme » ont décliné. L'auteur des *Contemporains* s'est lancé dans les agitations politiques et veut faire prévaloir un idéal social. M. Brunetière, depuis bientôt dix ans, travaille à dégager sa pensée philosophique et l'on a pu voir l'auteur des *Etudes critiques sur l'Histoire de la littérature française* se doubler du philosophe et de l'apologiste de la « Renaissance de l'Idéalisme » et de « l'Œuvre de Calvin ».

*) Ferdinand Brunetière, *Sur les chemins de la croyance*. Première étape : *L'Utilisation du Positivisme*. Paris, Perrin, 1905.

Digitized by Microsoft®

Cette évolution est d'ailleurs naturelle, croyons-nous, au genre littéraire où se sont distingués, avec des dons fort divers, quoique tous remarquables, les trois célèbres critiques dont nous venons de parler. Le critique, lorsqu'il juge les ouvrages « bien écrits », ne peut pas se borner à en faire l'histoire et à émettre à leur sujet une appréciation purement littéraire. Il se place aux divers points de vue d'où l'on peut envisager une œuvre. Il parle successivement en philologue, en savant, mais aussi en philosophe, voire en théologien — s'il n'est tout cela en même temps. « Tout ce qui est d'intelligence générale et intéresse l'esprit humain, écrivait déjà Sainte-Beuve, appartient de droit à la littérature. » Or, le critique est inévitablement amené à grouper en système les principes généraux au nom desquels il juge une œuvre littéraire — et avant tout, c'est là faire de la philosophie. Aussi bien le besoin de synthèse est une loi de notre esprit.

Il n'est donc point étonnant que l'éminent critique de la *Revue des Deux-Mondes* élève — après de célèbres prédécesseurs, Taine et Renan — un édifice doctrinal. Ce qui caractérise l'œuvre philosophique de M. Brunetière, c'est que les diverses théories en convergent vers l'établissement du catholicisme. Sa philosophie sera surtout une apologétique.

De son apologie du catholicisme, l'on ne possédait jusqu'à présent que des exposés fragmentaires : des articles d'une attachante originalité ou des discours d'une dialectique nerveuse, qui avaient marqué autant d'étapes de son acheminement vers Rome et de son adhésion courageuse et noble au *Credo* catholique. Avec l'*Utilisation du Positivisme*, l'éminent académicien commence le développement, en volumes, de ses idées apologétiques ; il évite ainsi le défaut que peut présenter un exposé nécessairement bref et les présente dans l'ampleur du cadre qu'elles requièrent et dans un ensemble systématique.

Des influences fort diverses semblent être intervenues dans la conversion de M. Brunetière et dans la constitution de sa philosophie complexe, aux aspects multiples et variés. « Pascal, écrit M. Victor Giraud, me paraît — avec George Eliot, Auguste Comte et Darwin — l'une des grandes influences qu'il a, je ne dis pas subies, mais acceptées, mais recherchées, mais aimées » [1]. A cette liste nous nous permettons d'ajouter Emmanuel Kant, dont M. Brunetière semble avoir subi l'action, soit directement par la lecture des

1) Victor Giraud, *La Philosophie religieuse de Pascal et la pensée contemporaine*, p. 46. Paris, Bloud, 1904.

Digitized by Microsoft®

Deux Critiques, soit indirectement, par exemple par l'intermédiaire de Ch. Renouvier qu'il connaît et cite en plusieurs endroits [1]).

Auguste Comte contribua puissamment à la formation de la philosophie ou mieux des idées philosophiques de M. Brunetière. Avant l'*Utilisation du Positivisme*, l'on pouvait déjà noter maints discours du célèbre conférencier, où apparaissaient des idées chères à l'auteur du *Cours de Philosophie positive*. Dans son discours sur les *Motifs d'espérer* [2]), prononcé en 1901, il préconisait la « christianisation du positivisme » [3]) et la constitution d'un « positivisme chrétien » [4]). « Oui, s'écriait-il, pensons... et disons ce que nous voudrons du positivisme en général, et d'Auguste Comte en particulier ; mais, comme chrétiens et comme catholiques, ne méconnaissons ni la solidité de leur point de départ, ni la valeur de leur méthode, ni la portée de quelques-unes au moins de leurs conclusions et précisément les plus générales et les plus positives » [5]).

Dans le présent ouvrage que nous analysons, M. Brunetière a voulu compléter l'œuvre ébauchée dans la conférence et tâché d'incorporer à la philosophie et à l'apologétique chrétiennes les vues qui lui semblent justes et les idées qui lui paraissent vraies du fondateur du Positivisme. M. Brunetière, philosophe, est surtout polémiste ; il prend place dans le groupe de ceux qui pensent *contre quelqu'un ou quelque chose*, groupe d'ailleurs nombreux, où se trouvent des penseurs illustres, tel le prince des docteurs scolastiques, saint Thomas d'Aquin. L'éminent directeur de la *Revue des Deux-Mondes*, dans sa carrière de critique, a souvent combattu, avec une vaillance peu commune et un acharnement obstiné, particulièrement deux erreurs : le « subjectivisme » et la « religion de la science ».

Il a poursuivi, sous toutes ses formes et dans toutes ses conséquences, le « subjectivisme » qui n'est autre chose, pour lui, que « l'excès ou l'exagération du sens propre et individuel » [6]).

Il l'a critiqué, en littérature, dans le Romantisme qui selon sa définition est « avant tout, en littérature et en art, le triomphe de

1) Voyez, notamment, F. Brunetière, *Discours de combat*, 1re série : *Le besoin de croire*, pp. 319 et 320 en note, et *L'Utilisation du Positivisme*, pp. 9, 131 et 168.

2) F. Brunetière, *Discours de combat*, 2e série : *Les motifs d'espérer*. Conférence faite à Lyon le 24 novembre 1901.

3) *Ibid.*, p. 188.

4) *Ibid.*, p. 189.

5) *Sur les chemins de la croyance. L'Utilisation du Positivisme*, p. 8.

6) *Ibid.*

Digitized by Microsoft®

l'individualisme, ou l'émancipation entière et absolue du Moi » [1]).

Il l'attaque, en philosophie, dans la philosophie de Fichte qui lui semble imprégner beaucoup plus la pensée contemporaine que le criticisme kantien [2]), et particulièrement dans l'éclectisme cartésien et la méthode psychologique des Victor Cousin et des Jules Simon. « Ne recevoir aucune chose pour vraie, disait-il dans un de ses retentissants discours, qu'on ne la connaisse évidemment être telle,... ériger sa propre intelligence en souverain juge de toutes choses ; faire ainsi, de son degré d'éducation ou de culture, l'unique mesure de la vérité ; ne déférer, sous aucun prétexte, pour aucun motif que ce soit, à aucune autorité ; se retrancher orgueilleusement dans son Moi, comme dans une forteresse, comme dans « une île escarpée et sans bords », que l'on mettrait son point d'honneur à défendre principalement contre l'invasion du bon sens ; ne pas admettre enfin qu'il puisse y avoir dans le monde plus de choses qu'il n'en saurait tenir dans les étroites bornes de notre mentalité personnelle, voilà, Messieurs, le « subjectivisme », et voilà, je le répète, l'une des pires erreurs ou des pires maladies de notre temps. Ai-je besoin de vous montrer qu'il n'y en a pas de plus contraire à l'esprit du catholicisme ? » [3])

Il réprouve la forme sociale du subjectivisme dans cette doctrine commune aux « philosophes » du XVIIIe siècle, que la réforme des mœurs dépend, non point de l'effort individuel de chaque citoyen, mais de la législation, et que « la question morale est une question sociale ». Aussi bien, fait-il observer, que pose donc ce principe, si ce n'est l'affranchissement de l'individu à l'égard de toute loi morale que les codes ne sanctionnent pas ?

Il critique la forme religieuse de l'individualisme dans l'œuvre de Calvin, et en général dans le protestantisme. « A proportion qu'elle tend vers l'universalité, disait-il à Genève, une religion, la religion se rapproche de la plénitude de sa notion. Elle s'en écarte à proportion qu'elle se localise, qu'elle se nationalise, qu'elle se particularise. Elle est autre chose dès qu'elle s'individualise, et peut-être même le contraire d'une religion. Et Calvin lui-même, et le calvinisme, et le protestantisme en général l'ont si bien compris qu'à peine ont-ils eu proclamé leur individualisme, le danger leur en est apparu, et ils ont essayé de l'écarter en accumulant les con-

1) F. Brunetière, *Manuel de l'Histoire de la littérature française*, p. 421. Paris, Ch. Delagrave, 1898.

2) Voir : *L'Utilisation du Positivisme*, p. 9, note.

3) F. Brunetière, *Discours de combat. Les motifs d'espérer*, pp. 181-182.

Digitized by Microsoft®

fessions de foi sur les confessions de foi ; mais il était déjà trop tard ! et il fallait que la transformation commencée allât, si je puis ainsi dire, jusqu'au bout de sa course »[1].

Il blâme l'erreur individualiste en matière sociale, dans l'Intellectualisme et le Dilettantisme de Renan, dans la théorie du Surhomme de Nietzsche, qui n'est qu'une folie d'orgueil. Il voit même dans l'individualisme la ruine de toute science, puisque, les opinions étant libres, il ne reste plus rien de ferme ni d'assuré, tout branle.

A côté de l'individualisme, une deuxième erreur attire, nous dirons même fixe l'attention de M. Brunetière : la domination exclusive à notre époque, de la science positive, ses prétentions de remplacer la métaphysique et la religion, de présider au gouvernement social des hommes et de régir par ses lois leur conduite individuelle. Cette conception de la science, sa divinisation en quelque sorte nous vient du XVIIIe siècle, comme le fait très justement remarquer M. Brunetière. « Seule, écrit-il dans une page vigoureuse qui mérite d'être citée, et tandis que la peinture ou la poésie ne réussissaient au plus qu'à égaler leurs modèles, la Science « avançait », d'un mouvement, irrégulier peut-être, mais toujours « progressif », les découvertes de Copernic ayant préparé celles de Képler, auxquelles on avait vu s'ajouter celles de Galilée, suivies elles-mêmes de celles de Newton. Une conception totale de la nature s'organisait ainsi, dont les traits essentiels étaient la stabilité de ses lois, la liaison de ces lois entre elles, et l'espérance lointaine de les réduire à une formule unique. Le genre de certitude que comporte l'énonciation de la vérité mathématique ou physique devenait la mesure ou le type de toute certitude. La propagande encyclopédique menée par des hommes, dont quelques-uns étaient des « savants », comme d'Alembert, et les autres, à commencer par Voltaire, Diderot et Rousseau, des littérateurs ou des philosophes plus ou moins informés de la « Science » de leur temps, se plaisait à en opposer l'évidence démonstrative aux conjectures, toujours incertaines, de l'histoire ou de la philosophie, de la morale même et de la théologie. Condorcet, à la fin du siècle, 1794, dans son *Essai sur les progrès de l'esprit humain*, résumait, précisait, arrêtait ou fixait la doctrine : on peut même dire qu'il la codifiait. Et bientôt dans l'universel désarroi des principes, la « Science », tandis qu'il semblait que tout menaçât de s'écrouler autour d'elle, continuant seule de subsister ou plutôt d'avancer, d'étendre son

1) *Op. cit.*, L'Œuvre de Calvin, p. 148.

Digitized by Microsoft®

domaine et d'en consolider la possession, d'ajouter, au champ de la mathématique et de la physique, celui de la chimie, de l'histoire naturelle, de la physiologie, son nom devenait synonyme de progrès, d'espérance et de sécurité » [1].

Par suite, on affichait la prétention de substituer la science à la métaphysique et à la religion. Elle n'avait de valeur et de signification qu'en tant qu'elle pouvait remplacer les vieux dogmes décrépits, par ses lois immuables et ses vérités infaillibles. Elle seule avait droit aux adorations qui s'adressaient naguère à Dieu. La science devenait l'objet d'un culte nouveau, elle avait sa religion et ses fidèles.

Une autre conséquence de l'erreur est moins d'ordre religieux que d'ordre psychologique, moral et social. Elle consiste à considérer l'intelligence comme la faculté primordiale et, pour ainsi parler, constitutive de l'homme, la puissance à laquelle revient la direction de la vie individuelle et de la vie sociale. Le sentiment de la solidarité ou, plus exactement, le sentiment moral et religieux n'est pas le principe qui doit unifier les activités de l'individu et des hommes groupés en société. C'est à l'intelligence, c'est aux savants poursuivant leur chimérique idéal de science pure et désintéressée qu'il appartient de conduire le monde. C'est un corollaire, particulièrement néfaste pour la société, de l'idolâtrie de la science positive.

M. Brunetière, dans sa lutte contre ces deux erreurs qui s'accordent à combattre le catholicisme, cherche des armes dans le positivisme d'Auguste Comte.

Il rejettera la méthode subjective de l'introspection cousinienne, en souscrivant à la méthode positiviste dont les caractères essentiels sont d'être *objective* et *évolutive* et, par suite, éminemment *critique*.

Auguste Comte ne place nullement dans le moi la source et le critère des connaissances certaines. Il convie à sortir de notre individualité, à nous dépouiller du subjectivisme de nos appréciations, et à chercher dans le monde externe la norme de la vérité.

De même, le célèbre fondateur du positivisme enseigne de chercher le vrai dans les résultats de l'expérience totalisée de l'humanité entière. Notre opinion personnelle n'est pas un guide sûr. C'est dans l'histoire des théories et des systèmes, dans leur filiation et leur évolution que se trouve le moyen légitime de conquérir la certitude. A tort, nous nous attachons à notre sens propre ; il faut conformer nos opinions sur les résultats acquis, au cours des

1) F. Brunetière, *L'Utilisation du Positivisme*, pp. 138-139.

Digitized by Microsoft®

siècles, par la coopération des savants et des penseurs. Et par cet aspect évolutif et sociologique de la méthode positiviste, l'individualisme est battu en brèche une nouvelle fois.

Mais, c'est particulièrement contre la forme morale et sociale du subjectivisme que M. Brunetière livre, dans cet ouvrage, un assaut vigoureux et prolongé. Il s'en prend, en de nombreuses pages — presque la moitié du volume — à « l'erreur du XVIIIe siècle. Voltaire et J.-J. Rousseau, Condorcet et Helvetius, divisés en tant d'autres points, tombaient d'accord sur ce sophisme que « les questions morales sont des questions sociales ». Le moyen d'obtenir de bonnes mœurs est de faire de bonnes lois. Et la raison s'en trouve dans la nature de l'acte moral qui est bon ou mauvais selon qu'il procure ou empêche le bien social. Or, c'est à l'autorité de pourvoir au bien de la société et des membres qui la composent, Elle seule aussi possède les moyens nécessaires pour y parvenir. Il s'ensuit que le pouvoir social doit seul rendre les hommes moraux.

Auguste Comte, dit M. Brunetière, a précisément dénoncé ces dangereuses erreurs, et son œuvre entière s'assigne le but de les renverser, en y substituant des doctrines diamétralement opposées. Et l'éminent académicien, s'efforçant ensuite de reconstituer les enseignements d'Auguste Comte, commence par unir aussi étroitement que possible les concepts de *religion* et de *société*.

Les religions sont des sociétés de croyances. Le caractère social leur est essentiel. La preuve s'en trouve, tout d'abord, dans l'histoire des religions qui se présentent toujours sous cet aspect. *A contrario*, dès que le lien social qui unit les fidèles professant une même foi se relâche, et que l'on fait une question individuelle de la religion, celle-ci s'affaiblit, décline et meurt. Aussi, rien de plus antireligieux que le protestantisme, exaltation de l'individu dans le domaine religieux. La réforme de Luther et de Calvin constitue en réalité la cause principale de la « déchristianisation » que l'on voit se produire, si inquiétante, dans l'époque moderne.

Le lien social par lequel se trouvent reliés les fidèles d'une même confession et qui constitue l'essence de la religion, est aussi le lien le plus solide qui groupe les hommes dans la société civile. Modifier le *Credo* d'un peuple est amener une révolution politique. Attaquer et détruire la religion, est inévitablement relâcher le lien social : les religions sont les meilleures des sociologies.

Si la religion est, par nature, une société, une « Église », et qu'elle soit même le principe de cohésion et le fondement des sociétés civiles, la proposition inverse serait-elle vraie, et pourrait-on soutenir que toute société est religieuse et que les rapports entre

Digitized by Microsoft®

la religion et la société sont si intimes que ces deux puissances, en dernière analyse, ne constituent plus qu'une seule et même chose ?

Non point. Auguste Comte l'affirme. Mais M. Brunetière se refuse à suivre son maître jusque-là. Il se borne à soutenir, dans cet ordre d'idées, que tout mouvement social a les traits d'un mouvement religieux et que toute société de croyances prend la forme d'une société religieuse. Il cite, en exemples, la Révolution française, qui pour beaucoup est chose sacrée, au sens propre du mot et sans métaphore, et le socialisme, dont le moteur principal est la foi de ses adeptes. « On peut essayer de dire en quoi consiste le caractère religieux de certaines révolutions — j'entends celles qui sont l'œuvre d'une collectivité — et à quels signes on les reconnaît donc. C'est que la grandeur des événements y déborde ou y dépasse, et en tout sens, la médiocrité de ceux qui s'en croient ou qu'on en croit les auteurs, mais qui n'en sont que les artisans. Tel est le spectacle que nous offre l'histoire de la Révolution française. La disproportion y est prodigieuse entre l'œuvre et les ouvriers. Les plus fameux d'entre eux — un Mirabeau, un Danton, un Robespierre, Bonaparte lui-même peut-être — ne sont les maîtres du mouvement qu'autant et dans la mesure où ils s'y abandonnent. Ils y sont « agis » plus souvent qu'ils n'agissent. Un courant plus fort qu'eux les entraîne, les emporte, les roule, les brise... et continue de couler. Et parce qu'ils s'en rendent confusément compte, parce qu'ils ont éprouvé qu'ils ne sont rien sans elle, ou peu de chose, ils s'en font littéralement une idole ou un Dieu

— *Est Deus in nobis, agitante calescimus illo* —

que, littéralement aussi, ils adorent, et dont ils deviennent, après en avoir été les prophètes, non seulement les apôtres, mais encore et au besoin les martyrs. C'est ainsi que les mouvements « collectifs » se transforment en mouvements « religieux » [1].

Tels sont donc les rapports qui unissent la religion et la société. Si l'on pénètre l'essence des religions, on voit qu'elles sont éminemment sociales : elles constituent des sociétés de croyants et sont le principe fondamental des sociétés politiques. Lorsqu'on envisage le problème par l'autre extrémité, l'on voit que toute société, groupée autour de quelques croyances, si elle ne transforme pas en dogmes les objets de sa foi, présente à tout le moins certains caractères propres aux religions positives.

1) *L'Utilisation du Positivisme*, pp. 220-221.

Digitized by Microsoft®

Mais, d'où vient que ces deux réalités : la religion et la société se trouvent jointes par des rapports si intimes? Quel est le principe d'attraction qui les fait se compénétrer? Quel est le lien qui les conjugue en un couple aux affinités si puissantes et si profondes?

Ce lien est d'ordre moral. Contredisant les « Encyclopédistes » et intervertissant les termes mêmes de leur formule sophistique, nous soutiendrons que la question sociale est une question morale. Aussi bien, qu'est-ce que la question sociale? C'est « la question de l'inégalité des conditions des hommes. Toutes les autres s'y ramènent, que ce soit la question des rapports du travail et du capital ; ou, dans un autre ordre d'idées, la question du féminisme; ou, dans un autre ordre encore, la question de l'éducation. Pour ne parler que de celle-ci, quiconque y voudra réfléchir s'apercevra promptement qu'en dernier résultat, tout système d'éducation a pour objet d'atténuer les « injustices » qui découlent de l'inégalité des conditions, à moins que, comme dans les sociétés aristocratiques, il ne se propose de les faire durer, en en consolidant héréditairement le respect »[1]. Or, le problème consistant à faire régner dans la hiérarchie sociale la justice et la charité, qui ne voit que seule la loi morale peut en indiquer la solution? C'est à elle d'élever ici la voix, malgré la résistance des intérêts, malgré les protestations de l'égoïsme. La question sociale est une question morale.

Mais, d'autre part, la question morale est une question religieuse. Faire son devoir est pénible et exige un effort que la religion seule peut obtenir de notre faiblesse et de notre perversion. « ... La conscience est comme le cœur, il lui faut un au-delà. Le devoir n'est rien s'il n'est sublime, et la vie devient frivole si elle n'implique des relations éternelles »[2]. Mais si la question sociale est une question morale et que celle-ci soit une question religieuse, qui ne voit que nous avons découvert le lien qui unit la société et la religion? « Et... si nous n'avions peur que la figure en parût bizarre, c'est ce que nous résumerions, en même temps que l'idée de cette étude entière sur l'utilisation du positivisme, par la formule suivante :

Sociologie = Morale
Morale = Religion

d'où : Sociologie = Religion »[3].

1) *L'Utilisation du Positivisme*, pp. 248-249.

2) Edmond Scherer, *La crise de la morale*, cité par F. Brunetière, *Discours de combat. Le besoin de croire*, p. 326.

3) *L'Utilisation du Positivisme*, pp. 306-307.

Digitized by Microsoft®

Nous ferons observer combien ces conclusions s'éloignent de la conception maîtresse du XVIIIe siècle et s'y opposent. Aussi bien les « philosophes » de l'Encyclopédie concevaient la question morale comme une question sociale ; nous soutenons l'inverse. Ils isolaient la morale de la religion, la déclarant indépendante et autonome ; nous la rattachons à la religion qui constitue sa sanction non moins que son fondement. Ils enlevaient la société à la direction religieuse ; la sociologie, pour nous, est fonction de la religion.

Nous avons réfuté le subjectivisme, en nous attachant particulièrement à mettre en lumière la fausseté de la forme sociale, morale et religieuse que ce sophisme avait revêtue dans l'esprit des Encyclopédistes. Le positivisme, dans ce combat, nous fut un puissant auxiliaire. Nous y puisâmes les éléments de toutes nos réponses.

Auguste Comte nous sera d'un secours non moins précieux pour attaquer et rejeter la seconde erreur, issue pareillement du siècle des Voltaire et des Condorcet : la domination tyrannique de la Science.

Beaucoup ont pour cette reine de l'époque un culte respectueux. Elle est leur seule assurance et leur unique espoir. Ils ont trouvé « le terme où s'attacher », le roc inébranlable dans l'océan de nos perplexités ; et ce roc ou ce terme est la « Science ». Ils savent que deux et deux font quatre, que la terre tourne autour du soleil, que les pierres vont au fond de l'eau, que le coke est le produit de la distillation de la houille, que la peste et le choléra sont d'origine microbienne... quoi encore ? Et cela leur suffit.

» Je leur conseille donc la lecture et la méditation de la philosophie d'Auguste Comte. Car c'est vraiment pour eux qu'il a écrit si c'est bien cette conception surannée de la « Science » que le positivisme, que l'on persiste à croire qui l'aurait établie, est au contraire venu ruiner » [1]).

Plein de vénération pour la « Science », on a dit que l'intelligence constitue, dans l'homme, la faculté maîtresse et qu'il lui revient de guider les sociétés.

Non, a répondu Auguste Comte, la puissance primordiale est le sentiment, expression des tendances les plus profondes de notre être et des lois mêmes de notre nature, le sentiment de la solidarité qui unit les hommes dans l'espace et relie les générations successives. L'intelligence n'a point à dominer, ce n'est point aux savants, comme tels, que le droit peut être reconnu de diriger les hommes. Aussi bien, toute l'action de l'entendement consiste à éclairer : il

1) *L'Utilisation du Positivisme*, p. 140.

Digitized by Microsoft®

ne renferme point de mobile d'action et ne constitue pas un principe d'activité. Mais, alors, d'où peut venir l'impulsion qui fait agir les savants ? « D'une passion quelconque, répond Auguste Comte, et c'est-à-dire, en bon français, d' « un motif personnel de gloire, d'ambition ou de cupidité ». C'est pourquoi « les utopies métaphysiques... sur la prétendue perfection d'une vie purement contemplative (il entend : d'une vie consacrée à ce que l'on appelle le culte désintéressé de la science) ne constituent que d'orgueilleuses illusions quand elles ne couvrent pas de coupables artifices » ; — et ceci est encore un « fait » [1].

Mais le fondateur du positivisme nous donne bien d'autres moyens encore de renverser l'idole que des demi-savants et des « quarts de bacheliers » entourent de leurs dévotions naïves. Auguste Comte a renouvelé la notion de science. L'idée-mère d'où sortirent ses pensées novatrices est la relativité de la connaissance. C'est là, selon M. Brunetière, que se trouverait le germe de la révolution que le positivisme a produite dans la logique des sciences, à l'encontre des idées que les Encyclopédistes firent adopter au siècle précédent.

Pour bien entendre la doctrine de la relativité de la connaissance, il importe d'éviter une confusion fréquente et de la distinguer du subjectivisme. Cette dernière théorie soutient que nos certitudes sont tout individuelles et que, du fait que nos opinions nous appartiennent en propre et « qu'elles sont nôtres » découle leur légitimité. Mais tel n'est nullement le sens du principe relativiste. Ce qu'Auguste Comte professait particulièrement en parlant de la relativité de la connaissance, c'est que nous ne pouvons connaître un fait que par et dans les relations qu'il entraîne avec d'autres faits et spécialement avec ses antécédents et ses conséquents.

Cette théorie comtiste sur la relativité recèle un riche contenu que l'on voit se développer avec étonnement. S'il est vrai que la science atteint uniquement les rapports phénoménaux, il faut en conclure que l'absolu n'est point de son domaine. Or l'absolu ce sont les causes et les essences, c'est aussi la *chose-en-soi*. La science — car c'est d'elle seule que nous parlons ici, et de la métaphysique il n'est pas encore question — la science « n'est qu'un système de rapports, ou, si l'on le veut encore, elle n'est qu'une « représentation » [2]. Les rapports scientifiques, « en un certain sens, ne sont eux-mêmes que des « signes ». Mais ce qu'expriment

1) *Système de Politique positive*, t. I, p. 17. — *L'Utilisation du Positivisme*, p. 42.
2) *L'Utilisation du Positivisme*, p. 16.

Digitized by Microsoft®

ces « signes », nous ne le savons pas plus que nous ne savons ce qu'expriment les caractères d'une langue inconnue. Ils n'ont eux-mêmes d'autre relation « avec ce qu'ils expriment — et avec nous — que de le représenter dans sa « relation » avec la nature de l'esprit humain » [1]. Et M. Brunetière met encore mieux en relief ce phénoménisme, en ajoutant : « La science... n'est qu'un système de rapports ou de signes, entre lesquels et ce qu'ils signifient, nous ne saurions affirmer s'il y a plus de « rapports » qu'entre « le Chien, constellation céleste », et « le chien, animal aboyant ». Il y en a même moins, puisque les rapports que nous n'apercevons pas entre le Chien « constellation céleste » et le chien, « animal aboyant », d'autres les y ont vus, et ces autres sont les anciens hommes qui jadis les ont nommés du même nom » [2].

Cependant il ne faut pas se méprendre sur le sens de ce relativisme et en exagérer la portée. M. Brunetière admet l'existence du monde extérieur. Il traite même de « malade », de « mauvais plaisant » ou de « fou » le philosophe qui s'est permis de la révoquer en doute. Aussi bien, le problème, pour lui, ne peut se poser sans que les termes mêmes dans lesquels on l'énonce le résolvent et nous fassent professer la réalité du monde externe. « Le monde extérieur existe-t-il ? » qu'est-ce que cela veut dire ? Nous ne pouvons nous demander « quelque chose qu'à la condition d'être deux : nous qui nous le demandons, et, hors de nous, quelque chose dont nous le demandons » [3].

D'autre part, la métaphysique permet d'atténuer encore ce relativisme scientifique et y mêle une part plus importante de réalisme. Le problème de l'objectivité de la connaissance et du monde extérieur que les sciences positives n'étaient pas à même de débrouiller, elle le pose et le résout. Elle nous affirme la diversité des natures externes. A coup sûr, la connaissance que nous en avons est phénoménale. Néanmoins, aux divers « signes » qui sont nos moyens de connaître, correspondent des réalités différentes les unes des autres indépendamment de nous et de notre structure intellectuelle. Nos représentations varient avec la diversité des objets connus. Quelques-unes « de nos impressions ou de nos sensations — telles la couleur de la rose, la saveur de la pêche — peuvent avoir en nous, dans la constitution intime de notre organisme ou de notre intelligence, les raisons de leur diversité. Mais quelques autres ne les y

1) *L'Utilisation du Positivisme*, pp. 25-26.
2) *Ibid.*, p. 142.
3) *Ibid.*, p. 154.

Digitized by Microsoft®

ont pas, et, par exemple, ce n'est pas seulement *en nous* que la chaleur se transforme en mouvement. Ce n'est pas non plus *en nous* ni seulement pour nos sens, ou relativement à la constitution de notre mentalité, que, de tant de parties de salpêtre, rapprochées *secundum artem* de tant de parties de charbon, il se forme un mélange détonant. Et quand d'un gland il sort un chêne, ou d'un œuf de poule un poulet, il est possible que ni le poulet, ni l'œuf, ni le chêne, ni le gland, ne soient *en soi*, substantiellement, ce qu'ils nous semblent être, mais ce qui est certain, c'est que le poulet n'est pas un chêne, et que la diversité de nos perceptions a sa cause en dehors de nous, — je veux dire sa raison d'être, — et elle l'a dans la diversité substantielle du poulet et du chêne. Nous ne la connaissons pas, cette diversité, l'apparence en tombe seule sous nos sens ; mais nous pouvons affirmer qu'elle existe ; et, sans nous embarrasser ici de subtilités assez inutiles, c'est ce qui nous suffit pour être en droit d'affirmer, ou de « poser », ainsi qu'on dit, « l'objectivité du monde extérieur » [1]).

Ainsi, nous affirmons la diversité objective du monde externe. M. Brunetière voudrait même aller plus loin sur le chemin du réalisme, mais il n'ose et il se permet cette seule supposition, que peut-être nos connaissances pénètrent encore plus profondément la réalité. Et il invoque en faveur de sa timide hypothèse cette observation que le fait confirme nos calculs et nos raisonnements inductifs et déductifs, et que les lois de notre esprit sont aussi les lois des choses.

Mais, somme toute, conclut M. Brunetière, nous agitons là un problème oiseux. Il convient de le résoudre, puisqu'il se pose à l'esprit. Mais il ne faut pas s'y attarder, à moins que l'on n'ait des loisirs. Que l'on soit idéaliste, phénoméniste ou réaliste, que l'on considère, avec Fichte, le réel comme un produit du moi, que l'on admette, avec Kant, son existence, tout en professant que nous n'en avons qu'une représentation relative aux formes de l'entendement, que l'on soutienne enfin qu'il se transporte dans le connaisseur sans aucune modification ni assimilation que les puissances cognitives lui fassent subir, il reste certain que le monde externe demeure le même, pour la *connaissance scientifique*. Les spéculations métaphysiques restent dans leur lointain et brumeux royaume; elles ne descendent pas dans le domaine de la vie pratique, ni même dans celui des sciences.

On le voit, la solution du problème de l'objectivité de la connais-

1) *L'Utilisation du Positivisme*, pp. 156-157.

Digitized by Microsoft®

sance et du monde externe que M. Brunetière demande à la métaphysique, se présente comme un phénoménisme mitigé. Elle atténue l'idéalisme outré d'où la science, livrée à ses propres forces, était impuissante à sortir. Néanmoins, elle pose que les représentations que nous nous formons des diverses natures externes ne nous renseignent nullement sur leurs caractères constitutifs. Les connaissances que nous en avons pourraient être trompeuses ; le contraire, il est vrai, se peut aussi.

De cette théorie épistémologique sur la relativité de la connaissance et sur l'objectivité du monde extérieur, nous pouvons faire sortir des conséquences très importantes, qui nous feront voir l'utilité que l'apologiste pourrait tirer du positivisme d'Auguste Comte. Si la science est relative, elle ne possède point une certitude spéciale et supérieure. Elle n'est point cette dogmatique absolue dont chaque proposition s'impose infailliblement.

Et même, elle ne trouve pas en elle-même son fondement. C'est la métaphysique qui nous a permis de conclure à l'objectivité du monde externe. Or « nous ne pouvons nous tenir pour certains de l'objectivité de la science qu'autant que nous le sommes de l'objectivité du monde externe » [1].

Un troisième corollaire que nous pouvons tirer de notre relativisme scientifique achève de ruiner le culte de la science. Celle-ci est limitée au domaine du relatif, elle est obligée, pour réaliser sa définition et s'approcher de son idéal, de s'y cantonner strictement. Elle ne peut rien affirmer sur l'absolu. Il ne lui est point permis de prétendre remplacer la métaphysique et la religion qui seules sont compétentes en cette matière. D'autre part, elle n'a rien à leur objecter : les problèmes que la philosophie discute, les questions religieuses ne sont point de son ressort, elle leur est étrangère et les ignore.

Les prétentions exorbitantes de la science se trouvent singulièrement réduites, grâce à la notion nouvelle que s'en formait Auguste Comte et qui consiste à l'envisager comme relative et non point comme absolue. Une deuxième idée comtiste achèvera la défaite et la transformera en déroute : ce sera l'introduction du concept d'évolution dans la théorie de la science. Et ce point de vue nouveau que l'illustre auteur du *Cours de philosophie positive* aimait à dénommer le point de vue sociologique, se rattache encore une fois à la théorie de la relativité de la connaissance. La science, n'étant qu'un ensemble de relations, progressera à mesure que l'on mettra au

1) *L'Utilisation du Positivisme*, p. 161.

Digitized by Microsoft®

jour de nouveaux rapports entre les phénomènes. Or il en reste toujours à déterminer. Combien de circonstances d'un fait qui nous échappent et qui, une fois connues, modifient la nature de la réalité observée et révolutionnent la science ! « Ceux qui croyaient encore, vers le milieu du XIXe siècle, aux générations spontanées, ne se trompaient que de ne pas connaître *toutes les circonstances* de la production des infiniment petits et, pareillement, ceux qui n'ont voulu voir longtemps, dans les fermentations, qu'un phénomène ou un fait de l'ordre physico-chimique. A cet égard, et pour cette seule raison, dès que la science est conçue comme un système de rapports, la science, d'âge en âge, est donc perpétuellement, et en un certain sens, tout entière à refaire » [1].

Mais la science est moins stable encore qu'on ne le pourrait croire. Les divers rapports scientifiques ont entre eux des connexions profondes, au point que la modification de l'un d'eux réagit sur les autres et change parallèlement leur nature.

Ainsi l'adoption de l'idée d'évolution ou, pour employer les termes du vocabulaire comtiste, la substitution du point de vue dynamique au point de vue statique, en renouvelant le concept des sciences, a frappé à mort la superstition scientifique.

La théorie de la relativité de la connaissance est d'une valeur apologétique inappréciable. Elle ne nous permet pas seulement de mettre la religion à l'abri des attaques de la science et de rejeter l'objection usée de l'opposition entre la foi et la raison : elle donne même à la religion son fondement. Son rôle n'est pas uniquement critique, elle nous est d'une utilité positive.

Le relatif implique l'absolu et ainsi nous amène à professer l'existence de l'inconnaissable. Ainsi, même dans le domaine de la science positive gît une pierre d'attente à laquelle nous rattacherons l'édifice de la Religion. Aussi bien, les relations phénoménales dont le réseau indéfiniment complexe constitue la science présentent ce caractère d'être constantes et nécessaires. Elles reposent sur des termes dont nous saisissons l'élément fixe et universel. Or, ce fondement immuable des relations, c'est l'absolu, l'inconnaissable. Il se révèle, en « tombant », dans la catégorie de relation.

L'absolu rétabli au tréfonds de la science positive, la religion, non moins que la métaphysique, reprennent la place qui leur revient de droit et d'où le positivisme semblait devoir les écarter à jamais. L'œuvre d'Auguste Comte, en effet, a paru à beaucoup s'être produite en hostilité contre toute recherche et toute certitude dépassant

1) *L'Utilisation du Positivisme*, pp. 145-147.

Digitized by Microsoft®

le domaine du mode de connaître « positif ». Dans l'intention même de son auteur, elle devait consommer la ruine des subtilités métaphysiques et des dogmes décrépits du catholicisme. Et cependant, sa théorie de la relativité de la connaissance conduit, par une logique inflexible et triomphante, à l'affirmation de ces deux thèses métaphysiques : l'objectivité du monde extérieur et l'existence de l'absolu. Et, s'achevant dans une métaphysique, le positivisme en vient même à se couronner d'une religion. Quelles que soient les puérilités dogmatiques et cultuelles de la religion de l'Humanité, il n'en découle pas moins de là cet enseignement que la religion est nécessaire au cœur de l'homme, puisque le système le plus étranger et même le plus opposé aux préoccupations religieuses finit par leur donner naissance et par tirer un *Credo* des entrailles de ses théories. Nous avons vu que la métaphysique et la religion sont exigées par le positivisme, mais cette nécessité n'est pas uniquement d'ordre logique ; elle se réalise et se prouve en fait par l'exemple même d'Auguste Comte, devenu l'apôtre du *Grand Être*, du *Grand Fétiche* et du *Grand Milieu*.

* * *

Si son apologétique rencontre des oppositions parmi les théologiens, M. Brunetière en voit la cause dans le patronage d'Auguste Comte sous lequel il l'a placée. Ce nom est suspect aux gardiens sévères et vigilants de l'orthodoxie : suspecte aussi la philosophie positiviste dont il est le père. *Græcum est, non legitur*, s'écrie M. Brunetière à leur adresse.

Nous doutons fort que les appréhensions des théologiens — du moins de la plupart d'entre eux — soient aussi puériles que M. Brunetière le prétend. Quoi qu'il en soit, nous ne songeons nullement à critiquer l'éminent académicien, pour le motif qu'il s'est efforcé de prendre son bien dans le comtisme. La vérité n'a point d'étiquette et personne n'est fat — ni ridicule — au point de se donner pour le détenteur exclusif du vrai. Ce que nous nous permettons de ne pas approuver dans ce travail d'utilisation du positivisme, c'est l'emprunt de certaines doctrines inutilisables pour le but qu'il poursuit. Elles nous semblent même trahir les généreuses intentions du vaillant écrivain qui s'efforce d'en tirer parti.

M. Brunetière se plaît à rappeler aux théologiens « le début militaire du *Sermon sur la Providence* »[1]) de Bossuet. « Nous lisons

1) *Les motifs d'espérer*, p. 175.

Digitized by Microsoft®

dans l'histoire sainte que le roi de Samarie ayant voulu bâtir une forteresse qui tenait en crainte et en alarme toutes les places du roi de Juda, ce prince assembla son peuple, et fit un tel effort contre l'ennemi, que non seulement il ruina cette forteresse, mais qu'il en fit servir les matériaux pour construire deux citadelles par lesquelles il fortifia sa frontière. Le positivisme est cette « forteresse » et, de l'utiliser à la défense de ce qu'il avait prétendu renverser, serait-ce une victoire méprisable ? »)

Nous ne le contestons pas : ce fut une des méthodes habituelles des plus illustres apologistes et théologiens de l'Eglise d'emprunter des armes à leurs adversaires, ou du moins à des philosophes étrangers au catholicisme. Saint Augustin « utilisa » Platon, Plotin, Jamblique, Porphyre, et la doctrine de saint Thomas d'Aquin est toute imprégnée d'aristotélisme. Mais l'important, dans ce triage que l'on fait subir à un système, hétérodoxe dans son ensemble, est de faire un choix judicieux parmi les idées qu'il renferme. Et c'est là une des entreprises les plus malaisées qui se puissent concevoir. Il y faut avancer entre deux excès, et se garder à la fois, avec une délicatesse infinie, d'un libéralisme trop indulgent et d'une sévérité puritaine.

Il convient de faire une autre remarque encore au sujet de cette apologie d'inspiration surtout comtiste. Elle abuse, croyons-nous, de ce que l'on nomme l'argument d'autorité. Le *Magister dixit* ne semble pas de mise en des matières de certitude rationnelle et d'assentiment individuel. Et, à parler franc, nous pensons que dans l'*Utilisation du Positivisme*, se trouve exagérée l'importance qu'il convient d'attacher à l'autorité d'un nom, quelqu'illustre qu'il soit. Une pensée s'impose à l'assentiment, parce qu'elle porte la marque distinctive du vrai, et non point parce qu'elle vient d'Auguste Comte ou de Descartes, d'Aristote ou de Platon.

Ajoutons enfin que M. Brunetière place sous l'égide du fondateur du positivisme bien des idées qui ne lui appartiennent guère. Ainsi, sa théorie de l'inconnaissable et sa théorie de la relativité, *interprétées dans un sens phénoméniste*, sont non point de Comte, mais d'Herbert Spencer. M. Brunetière nous répliquera qu'il a invoqué, dans mainte page de sa préface, le droit de ne point se borner à être le servile disciple d'Auguste Comte. Il a la prétention d'être plus fidèle à la méthode du positivisme comtiste qu'aux doctrines qu'il renferme, à l'esprit qu'à la lettre. Soit ! Cela n'empêche que M. Brunetière nous semble, en d'autres endroits, présenter comme étant de Comte des

1) *L'Utilisation du Positivisme*, préface, p. XVII.

Digitized by Microsoft®

doctrines qu'il a ignorées et qu'il aurait certes rejetées, si on les avait placées sous son patronage. Et, d'autre part, qui ne voit qu'interpréter librement le système de Comte, c'est diminuer d'autant la force de l'argument que M. Brunetière croyait pouvoir invoquer en se plaçant sous cette illustre autorité ? Les commentaires du célèbre académicien représenteront sa pensée plus que celle de Comte. Aux yeux de ceux qui admettent la valeur de l'argument d'autorité, ils auront l'autorité du nom de M. Brunetière, comme le positivisme d'Herbert Spencer se présente avec l'autorité qui s'attache au nom du puissant systématiseur anglais. Mais ils ne pourraient invoquer le patronage d'Auguste Comte en faveur d'une théorie qui est et reconnaît être uniquement une interprétation personnelle de son système.

Lorsque nous faisons ces réserves au sujet de l'*Utilisation du Positivisme*, il ne faut pas nous croire inspiré par le démon de la chicane. Ce livre contient, pensons-nous, bien des propositions vraies auxquelles nous pouvons souscrire après M. Brunetière. Nous ne pouvons qu'applaudir à sa campagne énergique contre le subjectivisme et contre la religion de la science. Lorsque l'éminent critique dénonce l'erreur fondamentale du XVIIIe siècle : la transformation de la question morale en une question sociale, nous pensons que son regard est clairvoyant. Nous adhérons, tout en mettant certaines nuances et certaines atténuations à la forme trop absolue dont il la revêt, à la théorie que M. Brunetière appelle l'Equation fondamentale. Mais, si nous admettons plusieurs théories et des plus essentielles du volume, nous nous voyons contraint de ne point approuver les doctrines épistémologiques et métaphysiques qu'il renferme sur la relativité de la connaissance et sur l'existence de l'inconnaissable.

Si, pour M. Brunetière, la métaphysique permet d'atténuer le phénoménisme relativiste de la science positive, elle lui laisse néanmoins la place fort large. De la réalité objective, nous ne savons rien avec certitude, si ce n'est qu'elle existe et que des natures diverses la constituent. Pour le restant, nous n'en atteignons probablement que l'apparence décevante qui nous renseigne, non point sur le réel, mais sur la nature de notre entendement dans l'élaboration qu'il fait subir à la réalité. Le relativisme posé dans ces termes est singulièrement proche du kantisme, quoi que l'on puisse dire. S'il ne présente pas le caractère radical du phénoménisme de Berkeley ou de Hume, ou de l'idéalisme transcendantal de Fichte ou de Hegel, il est incontestable qu'il reconnaît à nos connaissances — tout en hésitant un peu — la part d'idéalité que leur attribuait le philosophe de Kœnigsberg.

Digitized by Microsoft®

Or, nous disons que sur ce relativisme phénoméniste, il est impossible d'asseoir solidement l'apologétique que M. Brunetière veut édifier. De certaines indications contenues soit dans ses *Discours*, soit dans le présent volume, on peut induire que son apologie future, dont l'*Utilisation du Positivisme* ne constitue que les prolégomènes, suivra une méthode à la fois psychologique et historique. Après avoir préparé l'âme à recevoir la foi, en diminuant les difficultés de croire, il s'efforcera d'établir la transcendance du christianisme considéré comme un fait historique. De ces deux étapes, la première rappellera sans doute la méthode pascalienne [1]) suivie de nos jours par l'apologétique de l'immanence ou de l'action ; la seconde s'inspirera, ce semble, de la méthode si brillamment appliquée par l'abbé de Broglie [2]). Mais nous ne doutons pas que M. Brunetière renouvelle par son talent si robuste et si varié le riche ensemble que constituera la réunion de ces procédés divers, et lui donne une allure vive à la fois et forte, en l'animant de sa vigueur dialectique déliée, tenace et pressante. Mais lorsqu'il étudiera dans l'histoire le fait chrétien, son phénoménisme ne peut lui être qu'une entrave constante. Ce qu'il lui faudra établir, c'est le caractère surnaturel du christianisme, dans l'ordre objectif, indé-

1) Il serait vain, croyons-nous, de s'efforcer de restituer le plan de l'*Apologie* que Pascal méditait d'écrire. MM. Brunetière, Michaut et L. Brunschvicg l'ont établi par d'excellentes raisons. Mais l'on peut déterminer les grandes ligues de son dessein. Son apologétique aurait eu, entre autres, ce caractère qu'avant de lui présenter les preuves de la religion elle eût préparé l'intelligence et le cœur du « libertin » auquel elle s'adresse et l'eût amené progressivement à des dispositions d'esprit telles qu'il fût apte à leur faire accueil ; ce caractère de la méthode pascalienne se trouve clairement indiqué dans ce passage de la *Préface du Port-Royal*, dont l'auteur, on le sait, est son neveu Etienne Périer : « Quoique Pascal, après avoir conduit si avant cet homme qu'il s'était proposé de persuader insensiblement, ne lui ait encore rien dit qui le puisse convaincre des vérités qu'il lui a fait découvrir, il l'a mis néanmoins dans la disposition de les recevoir avec plaisir, pourvu qu'on puisse lui faire voir qu'il doit s'y rendre, et de souhaiter même de tout son cœur qu'elles soient solides et bien fondées, puisqu'il y trouve de si grands avantages pour son repos et pour l'éclaircissement de ses doutes. C'est aussi l'état où devrait être tout homme raisonnable, s'il était une fois bien entré dans la suite de toutes choses que Pascal vient de représenter : il y a sujet de croire qu'après cela il se rendrait facilement à toutes les preuves que l'auteur apportera ensuite pour confirmer la certitude et l'évidence de toutes ces vérités importantes dont il avait parlé, et qui font le fondement de la religion chrétienne, qu'il avait dessein de persuader » *).

2) M. Piat caractérise fort exactement la méthode inaugurée par l'éminent apologiste dont il fut le collègue et l'ami. « Ce qu'il importe de remarquer avant tout, c'est le bonheur de la tactique qu'il suivit et la prudente nouveauté des points de vue qu'il sut y découvrir.

Au moyen âge et longtemps après, trop longtemps peut-être, s'il est vrai que

*) Blaise Pascal, *Pensées et Opuscules*, édition Brunschvicg. Librairie Hachette, 1904, p. 307.

Digitized by Microsoft®

pendamment de nos représentations et de notre mode de connaître. Or son relativisme ne l'autorise point à connaître, dans leur entité constitutive, les natures dont l'ensemble compose le monde extérieur. S'il établit la transcendance du christianisme, cette constatation ne dépassera point l'ordre représentatif et sera sans valeur relativement à l'ordre représenté.

Aussi, est-ce vainement que M. Brunetière s'efforce de rompre les liens qui unissent au subjectivisme sa doctrine de la relativité. Certes, sa théorie de la connaissance refuse tout rapport avec le subjectivisme *individualiste :* L'illusion où nous nous trouvons, selon M. Brunetière, serait commune à l'espèce et présenterait ainsi un caractère d'universalité. Elle nous écarte du domaine des réalités *objectives* et nous confine dans un *subjectivisme* qui, pour n'être point particulier à chaque individu et pour constituer une infirmité dont nous souffrons avec nos semblables, n'en est pas moins du subjectivisme.

Il est vrai, aux yeux de M. Brunetière, c'est chose vaine de s'attarder au problème que nous agitons. Dans l'ordre de la connaissance scientifique — particulièrement en histoire — le monde apparaît identique au phénoméniste le plus outré et au réaliste le plus exagéré. La diversité des solutions que l'on donne au problème idéologique et critériologique demeure confinée dans les lointains de la métaphysique. Elle n'a point de répercussion dans les autres

l'apologétique vaut surtout par son adaptation au milieu, on s'est servi de la méthode métaphysique pour établir la divinité du christianisme... Or, à l'heure actuelle et depuis un demi-siècle déjà, on ne croit plus volontiers à la valeur de ces arguments qui faisaient jadis tant de bruit ; on ne pense pas facilement qu'une trame de syllogismes soit assez forte pour envelopper l'absolu. Le kantisme et le positivisme ont détruit ou énervé la foi robuste qu'avaient nos pères en l'autorité de la raison : la métaphysique n'a presque plus de prise sur les esprits.

« Il est donc préférable, en présence de la critique naturaliste, de recourir à une méthode historique. « Pour combattre efficacement le naturalisme religieux », il faut prouver, à la lumière des faits, « que la religion vraie est d'une autre espèce, d'un autre ordre que les religions fausses ». Il faut prouver, « non que le christianisme est comparativement meilleur que les autres cultes, mais qu'il est au-dessus de toute comparaison ». Il faut montrer « que, supposant résolu d'une manière quelconque le problème de l'origine de toutes les autres religions, l'origine du judaïsme et du christianisme serait encore un problème insoluble ». Il faut établir « que la supériorité du judaïsme et du christianisme est telle que ces religions rompent la série naturelle des changements produits par les circonstances, qu'elles forment une exception unique aux lois de la pensée humaine telles qu'elles se manifestent dans l'histoire ». En un mot, la vraie manière de l'emporter dans la question de vie ou de mort qui est posée, n'est plus d'aborder directement la divinité du christianisme, c'est d'en dégager « le surnaturel historique, c'est d'en montrer la transcendance » *).

*) Abbé de Broglie, *Religion et Critique*. Préface de M. C. Piat, pp. XI-XIII, XIV et XV.

Digitized by Microsoft®

domaines de la science humaine. Des diverses solutions possibles du problème, « quelle que soit celle que l'on adopte, écrit le célèbre directeur de la *Revue des Deux-Mondes*, et pour quelques raisons que ce soit, le monde extérieur n'en continue pas moins d'être tout ce qu'il est pour nous. Scientifiquement, il est pour Berkeley, qui le nie, ce qu'il était pour les diocésains de son évêché de Cloyne, et, scientifiquement, il ne diffère pas pour Johann Gottlieb Fichte, qui le crée, de ce qu'il est pour les étudiants de l'Université d'Iéna. Entre le monde extérieur, *quel qu'il soit*, et la constitution de notre mentalité, *quelle qu'elle soit*, il y a un rapport constant » [1]).

C'est ce que nous ne pouvons admettre. Le problème épistémologique étudie l'objectivité non point seulement de la connaissance métaphysique, mais de toute connaissance. Il doit se prononcer sur l'aptitude de nos *facultés* cognitives à parvenir au vrai. Par suite, il aura son retentissement logiquement nécessaire dans le domaine scientifique. Il n'est donc pas possible de scinder l'homme en deux êtres : le savant et le métaphysicien, entièrement étrangers l'un à l'autre et séparés par une cloison étanche. Dès que l'on aura résolu en philosophe le problème de la certitude, l'on se verra forcé, lorsqu'on agira en savant, de tenir compte de la solution qu'on y aura donnée. Si l'on professe le phénoménisme d'un Hume, le monde que la connaissance spontanée nous présentait comme objectivement constitué tel qu'il apparaît à nos sens et à notre entendement, deviendra, en sciences, un ensemble de phénomènes unis par une triple loi d'association : la contiguïté dans l'espace et dans le temps, la ressemblance et le contraste, la causalité. Et si l'on soutient, avec M. Brunetière, que nos représentations sont relatives et que la part de réalisme que l'on peut leur attribuer avec certitude, consiste à reconnaître l'existence et la diversité des natures objectives, l'on se trouvera, en constatant le fait historique, dans un monde phénoménal où bien peu de chose transparaît du monde réel.

Ainsi la solution que M. Brunetière donne au problème de la valeur représentative de nos actes cognitifs ne limitera point ses effets au domaine métaphysique : elle les sortira dans son apologétique et la rendra caduque et vaine.

Nous ne pouvons nous empêcher de critiquer aussi une seconde doctrine — métaphysique de l'éminent académicien : la théorie,

1) *L'Utilisation du Positivisme*, p. 160.

Digitized by Microsoft®

empruntée à Spencer, de l'inconnaissable entrevu dans le domaine scientifique, de l'absolu révélé par le relatif.

Le raisonnement de M. Brunetière consiste à dire que les relations constantes et nécessaires, relevées par les sciences positives, reposent nécessairement sur des termes invariables. Or, ceux-ci constituent l'absolu et par là, une fenêtre serait ouverte sur la métaphysique, mais aussi sur l'ordre religieux et sur le surnaturel. Aussi bien, M. Brunetière estime que cet argument établit l'existence de Dieu. C'est, croyons-nous, exagérer la portée du raisonnement spencérien. Il peut établir l'existence des substances, supports derniers des relations accidentelles, mais il ne prouve rien de plus. D'autre part, le relativisme qui lui sert de prémisse implique, aux yeux de M. Brunetière, le phénoménisme mitigé, dont nous avons défini la nature et la portée. Par le fait, l'argument grâce auquel il arrive à l'inconnaissable, ne peut franchir le monde phénoménal et même, si l'on admettait que l'existence de Dieu en découlât logiquement, cette représentation serait simplement une apparence, ne nous renseignant pas sur l'ordre objectif en lui-même. Dieu serait pour notre connaissance; mais il ne serait point encore établi qu'il existe, avec les caractères que nous lui attribuons, dans l'ordre ontologique. Ainsi l'inconvénient du relativisme professé par M. Brunetière, ou mieux l'impuissance où il le condamne et que nous avions prévue, apparaît déjà. Cette doctrine gênante empêche de poser avec assurance ce premier fondement de l'apologétique: l'existence de Dieu.

Nous ne contestons nullement à M. Brunetière le droit de choisir dans le Positivisme, ou dans n'importe quelle doctrine, — les *Pensées* de Pascal ou la doctrine évolutive, le criticisme kantien ou le fidéisme de M. Balfour, — l'âme de vérité que ces théories recèlent. Mais lorsqu'un éclectisme généreux et accueillant lui fait adopter des doctrines incompatibles avec le but de l'apologétique chrétienne, nous nous croyons autorisé à le faire observer librement.

D'ailleurs, nous serions fâché que l'on se méprît sur le sens et la portée des réserves que nous avons formulées au cours de cette étude sur l'*Utilisation du Positivisme*. Critiquer certaines idées d'un livre ou d'un philosophe, n'est pas les rejeter toutes. En le disant, nous ne faisons même que répéter M. Brunetière. Il serait plaisant, écrit l'éminent académicien, que « pour ne partager pas *toutes* les opinions d'un maître, on fût destitué du droit d'en approuver *aucune* »[1]. Aussi, nous avons nous-même indiqué

1) *L'Utilisation du Positivisme*, pp. 57-58.

Digitized by Microsoft®

diverses doctrines fondamentales de ce volume, auxquelles nous souscrivons sans hésiter. Si nous nous sommes particulièrement attaché à l'examen des théories où nous ne pouvons pas suivre M. Brunetière, c'est que nous pensons qu'elles menacent la solidité de la démonstration chrétienne. D'autre part, dans les pages qui précèdent, nous avons étudié ce livre, en recherchant uniquement la vérité des théories qu'il contient. Sèche et aride besogne où quelques lignes suffisent pour approuver, mais où il convient de justifier, parfois longuement, les réserves et les critiques que l'on émet.

Retenu par le point de vue spécial auquel nous nous sommes placé, nous ne pouvions envisager l'œuvre sous d'autres rapports. Préoccupé uniquement du *vrai*, nous ne pouvions y chercher le *beau* et notamment étudier l'art du développement et de l'argumentation. Et si nous avions entrepris ce travail, nous eussions assurément exprimé notre admiration pour l'ample vigueur de certaines vues et la forte beauté de certaines pages où M. Brunetière se montre un des maîtres de l'apologétique contemporaine.

EDGAR JANSSENS.

II.

NÉCROLOGIE.

1. — Un ancien frère d'armes du Père Cornoldi a disparu le 12 novembre 1905 : le Docteur MARCELLIN VENTUROLI, né à Bologne en 1828. Ensemble, ils avaient entrepris en 1874 la publication de la *Scienza italiana* qui devait servir d'organe à l'Académie médico-philosophique de Saint Thomas. Le défunt, qui a beaucoup écrit sur l'évolutionnisme, fut du nombre des dix membres italiens de l'Académie de Saint Thomas créée en 1881 par Léon XIII.

2. — Le 6 décembre 1905 est décédé M. J. HAGEMANN, professeur de philosophie à l'Université de Munster à laquelle il appartenait, depuis 1862 et jusqu'à 1884, comme privatdocent. Il est l'auteur d'un cours de philosophie spéculative plusieurs fois réédité, qui s'inspire surtout des doctrines scolastiques.

3. — L'Université catholique de Lille a perdu le 20 décembre 1905, en la personne de M. le chanoine JULES DIDIOT, retraité depuis le

Digitized by Microsoft®

mois de juillet, un des professeurs les plus distingués de sa Faculté de théologie. Le savant défunt a spécialement mérité de la néo-scolastique par son ouvrage *Le Docteur angélique, saint Thomas d'Aquin* (1894), par sa *Contribution philosophique à l'étude des sciences* (1902) dont la *Revue Néo-Scolastique* a publié des extraits.

4. — La *Ciudad de Dios* (janvier 1904) annonce la mort de M. Orti y Lara, professeur à l'Université de Madrid et membre de l'Académie royale des sciences morales et politiques de Madrid. Après avoir dirigé *La Ciencia cristiana* disparue en 1887, il devint plus tard rédacteur en chef du journal *El Universo* de Madrid. Dans ses nombreuses publications dont une, *La ciencia e la divina revelación*, a été traduite en langue allemande par M. le professeur L. Schütz, il a fait une large part à la polémique. Elle est notamment dirigée contre le krausisme longtemps à la mode dans les universités espagnoles. M. Orti y Lara a grandement contribué à vulgariser dans sa patrie la philosophie scolastique, encore qu'il en eût une conception trop étroite mélangée d'une défiance exagérée vis-à-vis de la pensée moderne.

5. — Né à Paris en 1838, M. Désiré Nolen y est mort le 17 mars 1904. Ancien professeur de philosophie, ancien recteur de Douai et de Besançon, il a beaucoup contribué à faire connaître en France la philosophie allemande, notamment par son ouvrage de 1876 : *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz*, et par une collaboration assidue à la *Revue philosophique*.

6. — Une des figures les plus intéressantes de la philosophie sociale a disparu, le 12 mai 1904, en la personne de M. Gabriel De Tarde. Né en 1841, il fut appelé, de Sarlat où il était juge d'instruction, à prendre la direction du Bureau de statistique criminelle au ministère de la Justice à Paris. En 1899 il fut nommé professeur au Collège de France, à la chaire de philosophie moderne aujourd'hui occupée par M. Bergson. Deux ans plus tard, il fut élu membre de l'Académie des sciences morales et politiques. Esprit ingénieux et fécond, il écrivit de nombreux ouvrages : *la criminalité comparée, les transformations du droit, l'opposition universelle, la philosophie pénale, la logique sociale, la psychologie économique, les lois de l'imitation*. Son originalité s'est manifestée surtout en inter-psychologie, c'est-à-dire dans l'étude des actions et des réactions proprement mentales qui se produisent entre les hommes. Les *Archives d'anthropologie criminelle, de criminologie et de psychologie normale et pathologique* (juillet et août 1904) ont publié un numéro entièrement consacré à sa mémoire.

Digitized by Microsoft®

7. — Une longue maladie a fini par emporter, le 6 août 1904, M. le professeur Christoph von Sigwart. Né à Tubingue en 1830, en retraite depuis 1903, il avait enseigné la philosophie pendant quarante ans à l'Université de sa ville natale. Parmi ses ouvrages qui ont tous une grande valeur, il faut citer : *Kleine Schriften* (2 Bde, 2. Aufl., Freiburg, 1889), *Die Impersonalien* (*ibid.*), *Vorfragen der Ethik* (*ibid.*), mais surtout sa *Logik* en deux gros volumes (5. Aufl., *ibid.*, 1905), œuvre puissante et originale.

8. — Le 24 août 1904, est mort M. Julius Bergmann, professeur à l'Université de Marburg, auteur de plusieurs ouvrages philosophiques d'inspiration hégélienne.

9. — Le « Corpus Christi College » à Oxford a perdu, le 20 novembre, son Président, M. Thomas Fowler. Les principaux écrits de M. Fowler sont : *Elements of deductive and inductive Logic*, ouvrage classique en Angleterre et souvent réédité ; *Progressive morality, an essay in ethics ; Principles of morals.*

10. — Né en 1843, M. Paul Tannery est mort le 27 novembre à Pantin, à la manufacture des tabacs dont il avait la direction. Président de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France, président de la section d'histoire des sciences au Congrès international de philosophie de Genève, il a mis une érudition considérable et une science éclairée au service de l'histoire des sciences, de la philosophie grecque et du cartésianisme. Avec M. Charles Adam recteur de Nancy, il a travaillé à l'édition, aujourd'hui très avancée, des œuvres complètes de Descartes. Malgré ses titres exceptionnels que rehaussait une suppléance de cinq ans à la chaire de philosophie ancienne au Collège de France, il n'obtint pas naguère la chaire d'histoire générale des sciences qui fut attribuée à M. Wyrouboff.

11. — En décembre 1904 est décédé M. Henry Michel, auteur d'une thèse de doctorat fort remarquée sur l'*Idée de l'État* (Paris, 1895) et titulaire de la chaire d'histoire des doctrines politiques à la Sorbonne. Le défunt était né à Metz en 1857.

12. — Avec le R. P. Louis de San, né à Nimègue le 20 novembre 1852 et mort à Louvain le 15 décembre 1904, disparaît un des philosophes les plus profonds que la Compagnie de Jésus a comptés à notre époque. Esprit pénétrant, parfois subtil, familiarisé avec Aristote et saint Thomas d'Aquin comme avec les grands auteurs scolastiques des XVIe et XVIIe siècles, pendant plus de trente années, il professa soit la philosophie soit la théologie au Collège de la Compagnie de Jésus à Louvain. De ses *Institutiones metaphysicae specialis* qui devaient comprendre quatre volumes, ne parut en

Digitized by Microsoft®

impression que le premier tome de la *Cosmologie* (Louvain, Ch. Fonteyn, 1881, in-8°, 606 pp.). A part une longue critique préliminaire du panthéisme, l'ouvrage, trop peu connu, traite uniquement des causes constitutives des corps et de leurs accidents et se termine par l'étude approfondie de l'espace et du temps. Sobrement mais habilement, le P. de San met à contribution les données de la physique, de la chimie et de la cristallographie. Il parfait l'œuvre entreprise par ses confrères, les PP. Kleutgen, Liberatore et Cornoldi dont il partage en général les vues. La discussion ne devient personnelle qu'à l'égard du P. Palmieri, dont les doctrines cosmologiques sont vivement critiquées.

Malheureusement ce premier volume devait rester le seul qui fût consacré à la philosophie. Car le P. de San publia dans la suite de nombreux ouvrages de théologie. Parmi ceux-ci, nous citerons le *Tractatus de Deo uno* (Louvain, Ch. Peeters, t. I, 1894, 780 pp. ; t. II, 1897, 400 pp.) qui intéresse plus que les autres le philosophe, ne fût-ce que par l'étude très développée où le P. de San traite la question de la prédétermination physique.

13. — Le 16 décembre 1904 est mort le P. Ignace Jeiler. Né en 1825 à Havixbeck en Westphalie, il entra en 1845 dans l'ordre des Franciscains. A la mort du P. Fidelis a Fanna en 1881, il devint et resta jusqu'à l'année 1904, préfet du *Collegium S. Bonaventurae*, le célèbre centre d'études que les Franciscains avaient créé en 1879 aux environs de Florence, à Quaracchi-Brozzi. Avec le P. Fidelis a Fanna, le P. Jeiler a contribué, plus que personne, à faire connaître sous leur véritable aspect, les doctrines de saint Bonaventure et de son école. Il y a contribué par de nombreuses études, mais surtout par la part considérable qu'il a prise à l'édition complète des œuvres du Docteur séraphique publiées à Quaracchi en dix volumes de 1882 à 1902.

Digitized by Microsoft®

Bulletins bibliographiques.

I.

Les récentes publications sur l'histoire du moyen âge.

*(Suite *).*

3. La philosophie arabe et juive.

On a signalé antérieurement les ouvrages de M. Carra de Vaux sur *Avicenne* et *Gazali* (Collect. « Les Grands Philosophes ») : le premier étudie la tradition philosophique grecque dans l'Islam et la branche orientale des philosophes proprement dits, le second traite des théologiens orthodoxes et spéculatifs, des moralistes et des Soufis.

Ceux qui aiment les vues d'ensemble et l'histoire à grands traits, liront avec plaisir une série d'articles sur l'évolution des idées arabes et juives, dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*. C. Sauter écrit sur *Die peripatetische Philosophie bei den Syrern u. Arabern* (XVII, p. 516, 1904). Plus remarquable est l'étude de Pollak, *Entwicklung d. arabischen u. jüdischen Philosophie im Mittelalter* (*ibid.*, pp. 196 et 455).

Saadja Gaon.

Saadja Gaon, qui vécut de 892 à 942, et termina en 955 un grand traité philosophico-religieux, l'*Amânât*, ou livre *de la foi et de la science*, a pu être appelé, à juste titre, le premier philosophe juif. M. Guttmann, le judaïsant bien connu, de la synagogue de Breslau,

*) *Revue Néo-Scolastique*, 1904, p. 355. — Parmi les ouvrages d'ordre général relatifs à la philosophie du haut moyen âge, un oubli nous a fait omettre le précieux *Nomenclator litterarius theologiae catholicae, theologos exhibens aetate, natione, disciplinis* de H. Hurter. Le premier volume, des origines jusqu'en 1109, a paru en 1903 (Oeniponte). C'est un répertoire onomastique, biographique et bibliographique plein de renseignements utiles.

Digitized by Microsoft®

a recherché à quelles sources grecques et arabes Saadja emprunta ses arguments philosophiques, et il a montré que l'écrivain juif est éclectique, demandant des lumières aussi bien aux rationalistes philosophes qu'aux théologiens orthodoxes (Guttmann, *Die Religionsphilosophie d. Saadja*, Göttingen, 1882). Dans le fasc. 4, Bd. IV der *Beiträge z. Geschichte d. Philos.* de Baeumker (Munster, 1905), M. N. Engelkemper (*Die Religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über die hl. Schrift*) expose pour une partie de l'Amânât — le troisième traité — les théories apologétiques du juif médiéval. Cet opuscule intéresse non seulement l'exégèse biblique, mais aussi la philosophie, car on y rencontre les théories philosophiques de Saadja sur les commandements divins, les devoirs et leur notification à l'homme. Une introduction (pp. 1-10) étudie les manuscrits arabes de l'Amânât, ses deux versions hébraïques (dont l'une fut terminée en 1186 par le juif espagnol Jehuda ben Saul ibn Tabbon), et mentionne ses diverses éditions.

4. La philosophie du XIIIe siècle.

Groupons, sous quelques chefs d'idées, les publications relatives à la très complexe période qu'est le XIIIe siècle : *a)* Ouvrages généraux. — *b)* Renaissance philosophique du XIIIe siècle. — *c)* L'ancienne direction scolastique ou la direction augustinienne. — *d)* Les directions péripatéticiennes. — *e)* L'antiscolastique.

I. Ouvrages généraux.

Guttmann, *Die Scholastik d. dreizehnten Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judenthum* (Breslau, 1902), montre dans une préface que les philosophes juifs qui ont surtout influencé la scolastique sont Isaac Israëli, Maimonide et surtout Avicebron. Plusieurs des doctrines d'Avicebron, notamment la composition hylémorphique des substances spirituelles et la pluralité des formes, présentées aux écoles par G. d'Auvergne et A. de Halès, sont devenues le patrimoine commun de toutes les écoles préthomistes, et, par delà le thomisme, de l'ordre franciscain en général. Dans une série de paragraphes spéciaux, M. Guttmann étudie l'influence d'Avicebron et de Maimonide chez G. d'Auvergne (I), A. de Halès (II), Albert le Grand (III), Vincent de Beauvais (IV), Bonaventure, Bacon, Lullus (V), Duns Scot (VI) et quelques philosophes de la Renaissance.

Guillaume d'Auvergne déteste les juifs, mais a la plus grande estime pour Avicebron qu'il appelle *unicus omnium philosophantium nobilissimus* et qu'il croit être un arabe converti (p. 25 et ss.).

Digitized by Microsoft®

Surtout la théorie d'Avicebron sur le vouloir divin l'impressionne, et quand il croit devoir le combattre, il le fait sans le nommer. — Alexandre de Halès ne cite pas une fois Avicebron, et Guttmann met en doute que sa théorie de la composition hylémorphique des substances immatérielles soit inspirée du philosophe juif (p. 39). Par contre, ses rapports avec Maimonide sont plus intimes (p. 41).

Il est intéressant de noter que Bonaventure ne cite pas Avicebron, et qu'il rattache à des textes de saint Augustin la doctrine de la composition hylémorphique des êtres immatériels. Ce fait, sur lequel Guttmann ne s'arrête pas, a été bien interprété par Wittmann (*Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin zu Avicebrol*, 1900, pp. 25, 34-40).

Au contraire saint Thomas, adversaire de la composition substantielle des êtres immatériels, ramène très justement à Avicebron l'origine de cette théorie, et ne lui reconnaît pas de parrains ecclésiastiques. Duns Scot est plus franc : « ego ad positionem Avicebronis redeo ». N'oublions pas toutefois qu'aucun scolastique ne reprit l'*idée émanative* qui est constitutionnelle dans la philosophie avicebronienne, et cela suffit pour creuser un abîme entre le penseur juif et les scolastiques qui s'en inspirent. L'étude que Guttmann consacre à Albert le Grand est la plus développée. L'érudition d'Albert le Grand ne s'étend pas seulement à Israéli, Maimonide et Avicebron, mais à plusieurs écrivains juifs étrangers à la philosophie. Il connaît Avicebron et expose fidèlement sa philosophie (p. 64), mais pour la combattre, car « Albert est, parmi les scolastiques, le premier adversaire d'Avicebron », et il atteint la philosophie d'Avicebron dans ses parties fondamentales, l'émanatisme (p. 85). Quant à Moïse Maimonide, Albert le Grand lui emprunte avant tout ses arguments contre la doctrine péripatéticienne de l'éternité du monde.

Au moment de terminer cette chronique, nous recevons un ouvrage de M. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (Alcan, 1905) qui intéresse le moyen âge tout entier et dont l'analyse, pour cette raison, eût mieux trouvé sa place dans les études d'ensemble (1). Mais le XIIIe siècle constitue la meilleure part du moyen âge philosophique, et d'autre part le livre est neuf et intéressant : il serait fâcheux de n'en rien dire avant une prochaine chronique.

Voici d'abord la table des matières : Histoire de la philosophie médiévale ; civilisation médiévale ; histoire comparée des philosophies médiévales ; les écoles ; la théologie au moyen âge ; les

Digitized by Microsoft®

vrais maîtres ; renaissance avec Alcuin et Jean Scot Eriugène ; du VIIIe au XIIIe siècle : la raison et la science ; la restauration thomiste au XIXe siècle ; histoire enseignée et écrite des philosophies médiévales.

Ce livre est bourré de faits et de données objectives, et l'auteur y a rassemblé et coordonné ce qu'il a écrit dans une série déjà longue de publications moins importantes sur le moyen âge. Impossible de le suivre dans les détails. Nous préférons souligner les idées maîtresses que voici : la philosophie du moyen âge est partie intégrante de sa civilisation. Or, « chez les juifs, chez les chrétiens et chez les musulmans d'Orient et d'Occident, il y a prédominance de la religion et surtout de la théologie... Toute leur civilisation et toutes leurs institutions découlent de ce mélange des doctrines religieuses, qui restent essentielles, avec des emprunts plus ou moins considérables aux sciences et à la philosophie antiques. Toutes leurs pensées, toutes leurs spéculations portent à Dieu, sur la manière dont il produit le monde et le gouverne, sur les moyens de nous rapprocher de lui en cette vie, pour lui être unis à jamais dans l'autre » (p. VI) : « Les religions médiévales caractérisent la civilisation qu'elles accompagnent. Elles ont des traits communs qui en légitiment l'étude comparée (ch. II). A plus forte raison en est-il de même des philosophies médiévales : étroitement attachées à des religions dont le but commun est d'unir l'homme à Dieu, elles puisent leurs données positives et leurs méthodes à une même source, les sciences et les philosophies helléniques, parfois adaptées aux tendances romaines. A première vue, *elles forment ainsi un mélange d'idées théologiques, philosophiques et scientifiques* » (p. 48). Or, les conceptions théologico-philosophiques qui font de notre union présente ou future avec Dieu la préoccupation centrale du savoir prédominent dès le premier siècle de l'ère chrétienne » (p. VII). D'où l'auteur tire cette curieuse conclusion, très neuve assurément : *C'est Plotin qui accrédite dans le monde ancien ces points de vue nouveaux ;* « c'est lui qui fournit les solutions désirables, plausibles et fécondes à ceux qui, pendant le moyen âge ou dans les temps modernes, expliquent toutes choses par Dieu et cherchent la béatitude dans l'union avec lui » (*ibid.*). Plotin est *le vrai maître* des philosophes médiévaux, des chrétiens, comme des juifs, comme des musulmans, qui tous ont la même hantise du divin. Un chapitre entier est consacré au développement de cette thèse. — Et Aristote ? se demande-t-on. « Il est plus que contestable, répond M. Picavet, que Platon et Aristote (voir ch. V) aient agi autant que Plotin et ses disciples sur la théologie et la philosophie médiévales ;

Digitized by Microsoft®

il l'est plus encore que leurs doctrines s'y relient directement et par leur essence même. On pourrait nous dire que Plotin a fait la synthèse d'éléments platoniciens, péripatéticiens, stoïciens, dans sa théorie des trois hypostases, et que, dès lors, il est possible et légitime de le faire rentrer dans la philosophie antique. Nous n'en disconviendrons pas, et nous rappellerons qu'une civilisation ne se substitue pas du jour au lendemain à une autre civilisation. Il nous suffit que, par sa préoccupation du divin et de tout ce qui nous en rapproche, le néo-platonisme soit bien plus en accord avec la pensée médiévale qu'avec la pensée grecque prise dans ce qu'elle a de plus caractéristique » (p. 45).

Que penser de cette interprétation nouvelle du moyen âge philosophique? Elle paraît fort contestable. Bornons-nous à deux remarques :

1° Est-il bien vrai que les *philosophies* du moyen âge « puisent leurs données positives et leurs méthodes à la même source » que les religions, et que les unes et les autres ont pour but commun d'unir l'homme à Dieu (p. 48) ? Certes la *civilisation* médiévale est profondément religieuse, et fait converger vers le divin toutes ses institutions et ses disciplines. Mais *civilisation* n'est pas la même chose que *philosophie* et *théologie*. M. Picavet dit lui-même que ces deux sciences sont plutôt *des éléments de civilisation* « comme l'agriculture, l'industrie et le commerce, les institutions familiales et sociales » (chap. I). M. Picavet confond *religion*, *philosophie*, *théologie*, parce qu'au moyen âge ces trois choses sont des éléments d'une civilisation à base religieuse. Là est le point de vue qui nous sépare et, selon nous, le vice fondamental de cette conception de la philosophie médiévale. Les scolastiques du XIIIe siècle, pour ne pas citer d'autres philosophes médiévaux, ont trop bien *distingué* l'étude *philosophique* et l'étude *théologique*, le traitement des problèmes *par les seules lumières de la raison* et l'étude des solutions dogmatiques basées sur l'*autorité divine* — pour qu'on leur endosse la responsabilité de pareille confusion. La philosophie pour eux est une vraie *philosophie*, c'est-à-dire une explication rationnelle et systématique de l'univers, *où la préoccupation religieuse comme telle n'a rien à voir*. Impossible de démontrer ici cette thèse *absolument* fondamentale et universellement admise par les scolastiques. Nous venons de recueillir à ce sujet un nouveau témoignage. Dominicus Gundissalinus, dont il sera traité plus loin, place cette thèse à la première page de son *Essai de classification des sciences philosophiques*.

Digitized by Microsoft®

2° Si on considère cette *explication rationnelle et synthétique de l'univers*, telle que l'ont formulée les *philosophies* médiévales, est-ce *Plotin* qui l'a inspirée ? La diversité de ces philosophies est trop considérable pour que cette question soit susceptible d'une réponse uniforme. Restreignons-en la portée, et appliquons-la par exemple aux grandes personnalités philosophiques du XIIIe siècle, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure. Plotin est-il leur maître ? La réponse ne nous paraît pas douteuse. L'idée organique du *plotinisme* est l'émanation des êtres du sein de l'Un. Or, partout où ils en ont l'occasion, les hommes que nous venons de citer *combattent* l'émanatisme. Non pas l'émanatisme de Plotin, qu'ils ne connaissent pas, mais en général tout panthéisme et toutes les formes d'émanatisme des philosophes arabes et juifs et notamment d'Avicebron. Les travaux de Wittmann et de Guttmann ont mis ce point en pleine lumière.

Appréciant une brochure de M. Picavet sur *Plotin et les mystères d'Éleusis*, M. Boutroux formule prudemment, et non sans un grain de scepticisme, une série de jugements *conditionnels* relatifs à ces idées nouvelles, et nous ne comprenons que trop bien ses réserves : « M. Picavet, dit-il, indique, à la fin de son travail, que, selon lui, le néo-platonisme, en particulier le plotinisme, constitue, en dehors des livres saints, le facteur le plus important des doctrines médiévales. Or, cette vue, *si elle se justifie*, est de grande conséquence » (p. VII) ; « la philosophie du moyen âge prendra une autre signification et présentera un autre intérêt *si l'on peut démontrer* que l'influence de Plotin, spirituelle et religieuse, y domine l'influence, logique et formelle, de l'aristotélisme des Catégories et de l'Herméneïa » (p. VIII). M. Boutroux oppose le formalisme d'Aristote, le syllogisme aristotélique à l'esprit de Plotin (« Tout autre apparaît la philosophie du moyen âge, *si l'esprit de Plotin* et non le syllogisme aristotélique y prédomine » *ibid.*). Mais n'y a-t-il donc pas autre chose dans l'aristotélisme du moyen âge que de la logique formelle ?

II. La renaissance philosophique du XIIIe siècle.

Les causes de la renaissance philosophique du XIIIe siècle peuvent être ramenées à trois, et chacune d'elles est l'objet de récentes études : la mise en circulation des nouveaux ouvrages d'Aristote et des auteurs arabes et juifs (traduits en latin) ; l'érection de l'Université de Paris ; la fondation des ordres mendiants.

Digitized by Microsoft®

Les traductions d'Aristote.

Concetto Marchesi. *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale (Documenti e Appunti)* (Messine, 1904). — Cet ouvrage est une précieuse contribution à l'histoire si compliquée des traductions d'Aristote au XIIIe siècle. Le grand mérite de l'auteur est d'avoir recueilli et interprété « la voix des documents » (ho raccolto la voce dei documenti, p. 4). Il a soigneusement étudié, en effet, les nombreux manuscrits des bibliothèques italiennes contenant des traductions d'Aristote, et dans la description très minutieuse qu'il en fait, on rencontre des *explicit* et des données historiques de haute valeur (v. pp. 9-16, 28-29, 36-47, 89, 104). Mais pourquoi, dans une question d'ordre général, a-t-il restreint ses recherches aux indications des manuscrits italiens ? Pourquoi, utilisant l'ouvrage bien connu de Jourdain (*Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traduct. d'Aristote*. Paris, 1843), et la récente étude de Lucquet sur un des traducteurs du XIIIe siècle (*Hermann l'Allemand*, *Rev. Hist. relig.*, t. XLIV, voy. ci-dessous), ne mentionne-t-il même pas l'ouvrage de Vacant, consacré au sujet dont il s'occupe : *Les versions latines de la Morale à Nicomaque antérieures au XVIe siècle* (Amiens, 1885) ?

Une introduction retrace les grandes lignes de l'histoire des traductions gréco-latines et arabo-latines du XIIIe siècle, et montre que le plus souvent l'*Éthique* n'est pas comprise dans les recueils d'œuvres d'Aristote. Elle eut des destinées à part, et apparut plus tardivement. M. Marchesi en donne cette raison difficilement admissible : le besoin d'une formule éthique et d'une finalité morale ne s'était pas encore fait sentir (p. 26). Ce n'est que vers 1240 que Hermann l'Allemand à Tolède traduisit, de l'arabe en grec, le commentaire moyen d'Averroès sur l'Éthique, sous le titre : *Liber minorum moralium* ou *Liber Nicomachiae*, suivi, quelques années après, d'un compendium : *Liber ethicorum*. — A côté de ces deux traductions arabo-latines, on possède, à la fin du XIIIe siècle, trois traductions gréco-latines : l'*Ethica vetus*, l'*Ethica nova* et le *Liber ethicorum* (pp. 26 et 27). C'est à l'étude de cette quintuple source de la morale d'Aristote que M. Marchesi a consacré ses recherches.

1° Voici d'abord le groupe gréco-latin. L'*Ethica vetus* ne comprend que les second et troisième livres de la Morale à Nicomaque. Apparaissant sans désignation de nom de traducteur, elle serait, suivant la conjecture de M. Marchesi, l'œuvre retrouvée de Boèce (p. 35). De facture moins ancienne, l'*Ethica nova*, composée du premier livre, apparaît aussi dès le début du XIIIe siècle : les deux

Digitized by Microsoft®

réunies ne traitent que des questions générales de l'Ethique et non des vertus particulières, mais c'en était assez, dit l'auteur, « pour le besoin de la conscience morale de l'époque » (?) p. 55. Suit une intéressante controverse sur l'auteur de la troisième œuvre, *Liber ethicorum*, où on trouve reproduits tous les livres de l'Ethique (cependant, à la place du nouveau texte des trois premiers, apparait parfois le texte de l'*E. nova* et de l'*E. vetus*, p. 26). Cet ouvrage, qui servit de base aux *Commentaires de saint Thomas*, fut traduit à sa demande : le Docteur angélique, qui se défiait des textes arabo-latins, a voulu une traduction spécialement entreprise pour ses travaux et faite directement sur le grec.

L'auteur n'admet pas, avec Jourdain, que le *Liber ethicorum* eut pour auteur Robert de Lincoln, et il discute et réfute, victorieusement, ce nous semble, les arguments que fournissent à Lajard les déclarations de Leonardi Bruni et d'un manuscrit latin de la Bibliothèque nationale de Paris (pp. 46 et suiv.). Les témoignages historiques citent deux dominicains qui, sur les instances de saint Thomas, auraient entrepris une nouvelle traduction complète des œuvres d'Aristote : Henri de Brabant et Guillaume de Moerbeke. Se basant sur l'explicit d'un ms. signalé par Echard et qui attribue le *Liber ethicorum* au frère Henri Kosbien (p. 59), M. Marchesi attribue cette rédaction à Henri de Brabant (p. 60), qu'il identifie avec Henri Kosbien, et il écarte le nom de Guillaume de Moerbeke. Peut-être eût-il fallu examiner de plus près les titres éventuels de ce dernier et ne pas trancher la question dans une note sommaire (Nel resto non abbiamo alcun motivo di agitare una nuova questione intorno alla possibilità di attribuire a G. di Moerbeke la traduzione... etc., p. 61, note) ; surtout que l'explicit du manuscrit d'Echard mentionne l'attribution avec des réserves (*interprete, ut nonnulli astruunt, F. Henrico Kosbien*). Quoi qu'il en soit, c'est bien à deux de ses confrères, Henri de Brabant et G. de Moerbeke, que Thomas d'Aquin s'est adressé pour obtenir une version complète des œuvres d'Aristote, et M. Marchesi fait observer très justement qu'il a voulu de la sorte partager la besogne entre deux hellénistes qui n'auraient pu isolément venir à bout de l'œuvre complète (p. 75).

2° Une trentaine d'années avant le *Liber ethicorum*, en 1240, Hermann l'Allemand, à la cour épiscopale de Tolède, traduisit la paraphrase d'Averroès sur l'Ethique : *Liber minorum moralium* ou *Liber Nicomachiae*. C'est une *explanatio*, tandis que le *Liber ethicorum* est une traduction *de verbo ad verbum* (pp. 97, 99). D'autre part, trois ou quatre ans plus tard, ainsi que nous l'apprennent divers *explicit*, le même Hermann l'Allemand traduisit de l'arabe

Digitized by Microsoft®

un abrégé alexandrin (*Summa quorumdam Alexandrinorum*) de l'Éthique, très simple et très réduit (pp. 106-107). Ce compendium fut appelé à une grande fortune, et devint pour la France et l'Italie le vrai manuel éthique (p. 113). Dans la seconde moitié du XIIIe siècle, il fut traduit en toscan par Taddeo (p. 117) et servit de base au IIe livre du *Tresor* de Brunetto Latini. Avec le *Liber ethicorum* de traduction gréco-latine, ce compendium forme la source où le XIIIe siècle occidental s'initia à la Morale à Nicomaque.

M. Marchesi publie, à la suite de son étude, divers documents : signalons le compendium de l'Éthique, d'après le cod. 584 de la Bibliothèque d'Assise, les textes de l'*Ethica vetus* d'après trois manuscrits florentins, de l'*Ethica nova* et de l'abrégé alexandrin. L'auteur ne relève pas les variantes.

Hermann l'Allemand.

Lucquet, *Hermann l'Allemand* (dans la *Revue de l'Hist. des relig.*, 1901, t. XLIV, pp. 407-422). — Précieuse monographie, utilisée d'ailleurs par M. Marchesi, et dont l'auteur redresse plusieurs erreurs ayant cours sur le traducteur de Tolède et établit divers faits nouveaux.

En interrogeant les *explicit* des manuscrits, M. Lucquet montre « qu'Hermann a vécu à Tolède de 1240 à 1256, et que, pendant ce séjour, il a traduit, en 1240, le commentaire moyen d'Averroès sur l'Éthique à Nicomaque; en 1244, un résumé alexandrin de l'Éthique; vers 1250, un ouvrage d'Averroès sur la Rhétorique, après avoir traduit le début des gloses d'Alfarabi sur cet ouvrage, et qu'il a ajouté à ces traductions, quelque temps après, un traité original sur la Rhétorique ; enfin, en 1256, le commentaire d'Averroès sur la Poétique » (p. 421). Le prétendu séjour d'Hermann à la cour de Manfred de Sicile — ou même de Frédéric II, comme le dit Ueberweg, sans aucune espèce de raison — repose sur la fausse interprétation de ce texte de Bacon : « Infinita quasi converterunt in latinum... Gerardus Cremonensis, Michael Scotus, Alvredus Anglicus, Hermannus Alemannus et translator Meinfredi nuper a domino rege Carolo devicti » (*Opus tertium*, ch. 25, éd. Brewer, p. 91). M. Lucquet remarque fort justement qu'il faut voir dans Hermann et le traducteur de Manfred deux personnages, ce traducteur visé étant sans doute Bartholémée de Messine. D'un autre texte de Bacon : « Hermannus quidem adhuc vivit episcopus » rapproché de la liste des évêques espagnols, Lucquet conclut qu'Hermann est l'évêque d'Astorga de ce nom (de 1266 à sa mort en 1272).

Digitized by Microsoft®

L'Université de Paris.

Lucquet, *Aristote et l'Université de Paris pendant le XIIIe siècle* (*Biblioth. École Hautes Études* Sc. relig., t. XVI, 2, 1904, 54 p.) — Cette monographie, dans la pensée de l'auteur, est un chapitre d'un travail d'ensemble sur l'action d'Aristote au moyen âge. La partie la plus intéressante contient une discussion sur la portée des termes : *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia legantur*, dont se sert le concile tenu à Paris en 1210, à l'occasion des hérésies d'Amaury de Bène et de David de Dinant. M. Lucquet montre, en établissant la valeur de l'expression « Libri naturalis », dans les documents contemporains, qu'on peut entendre par là, non seulement la physique, mais aussi la *métaphysique* d'Aristote.

Nous ne pouvons souscrire à plusieurs thèses que l'auteur développe sous forme d'introduction — trop longuement dans une si courte monographie — sur les rapports généraux de la philosophie et de la théologie et des deux Facultés (arts et théologie) où ces sciences étaient enseignées. Il est faux notamment qu'en philosophie, et dans la Faculté des arts, la seule méthode convenable était la méthode d'autorité (p. 9). Qu'il suffise de citer la parole bien connue de Thomas d'Aquin, parlant non pas en théologien, mais en *philosophe :* « Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus » (*S. Theol.*, 1^a, q. 1., art. 3, ad 2). Certes, avant d'aborder une question, on exposait le pour et le contre, en s'appuyant sur des *textes et des autorités*, mais le vrai raisonnement et la pensée personnelle de l'auteur surgissent dans le corps de la question (*Respondeo dicendum...*), où triomphe la démonstration philosophique et non l'ipsedixitisme d'Aristote ou d'un autre. Il y a trop à dire sur les problèmes agités par M. Lucquet pour pouvoir les résoudre ici [1].

Robert de Courçon.

G. Lefèvre, *Le traité de usura de Robert de Courçon*. Texte et trad. précédés d'une introduction (*Trav. et mém. de l'Univ. de Lille*, n° 30), 1902. — Puisque la monographie de M. Lucquet nous a amenés à parler du concile de 1210, signalons en passant l'œuvre de morale et de droit canon laissée par le légat Robert de Courçon, celui-là même qui dota l'Université de Paris de sa première consti-

1) Nous avons étudié *ex professo* les relations doctrinales et a-doctrinales de la théologie et de la philosophie du moyen âge dans notre *Introduction à la philosophie néo-scolastique* (Louvain, Institut de Philosophie, 1904), § 7.

Digitized by Microsoft®

tution et renouvela en 1215 les prohibitions conciliaires. M. Lefèvre, sur la foi de deux manuscrits anciens, lui attribue une *Somme* consacrée à diverses questions et dont il publie une des plus importantes et des plus curieuses parties : *de usura*.

L'auteur fait justement remarquer que cet opuscule ne faisant aucun emprunt, direct ou indirect, aux raisonnements par lesquels Aristote (dans l'*Éthique* et la *Politique*) condamne le loyer de l'argent et les profits du prêt, les réquisitoires de Robert contre les bénéfices usuraires sont le produit d'une tradition réfléchie, constituée sans le secours de la philosophie aristotélicienne (p. IV). Une des parties les plus curieuses du *de usura* est l'esquisse de l'organisation sociale rêvée par l'auteur. « Elle se résume en deux séries de mesures que devraient décréter, dans un concile général, toutes les puissances laïques et ecclésiastiques réunies sous la présidence du pape. Les premières mesures, ou de purification, tendraient à une revision générale des fortunes et auraient pour sanction : la restitution aux ayants-droit de tout ce dont il leur a été fait tort par vol, fraude, rapine, commerce illicite ou usure, et en outre la destruction — à titre d'exemple salutaire — de tout ce qui aurait été édifié, au moyen de ressources mal acquises. Les établissements religieux et les églises elles-mêmes tomberaient sous cette loi, et rien n'y échapperait qui n'eût été dûment racheté. L'ordre ayant été ainsi rétabli, le même accord des princes et de l'Église préviendrait le retour du mal en promulguant, sous peine d'excommunication et de condamnation, le statut nouveau de la société réformée. Chacun serait désormais tenu de travailler soit spirituellement, soit corporellement, « ut quilibet laboraret aut spiritualiter aut corporaliter » (Introduction).

Robert de Sorbon.

M. Félix Chambon a publié, de Robert de Sorbon, deux petits traités : *De conscientia* et *De tribus dietis* dont le premier surtout contient de curieux détails sur l'organisation pédagogique de Paris à laquelle le célèbre fondateur de la Sorbonne a été si intimement mêlé. Il s'agit du jugement dernier. Or l'auteur le compare à l'examen pour la licence : « le chancelier, c'est Dieu : les anges sont ses assesseurs, mais l'examen céleste est plus minutieux que l'examen universitaire, car si l'on ne répond pas à une question, à une seule, on est immédiatement refusé, c'est-à-dire condamné à l'enfer, non pour un an, comme les ajournés des examens de licence, mais pour toujours. Il importe donc de connaître à fond le livre sur lequel on sera interrogé, le livre de conscience, et l'auteur nous donne les

Digitized by Microsoft®

moyens de le connaître. Le développement lui fournit l'occasion de donner une idée très complète des examens de ce temps et des études que l'on faisait dans les écoles » (p. IX). Le *De tribus dietis* fait suite au précédent traité, et a pour sujet les routes que l'on peut prendre pour aller au paradis. Ces routes sont la contrition, la confession et la satisfaction ; chacune d'elles est assez longue, quoiqu'elle n'ait que « trois lieues de chemin petites » (p. XI).

Une étude moderne sur l'organisation scientifique des Facultés des arts et de théologie de Paris reste à faire, et rendrait de grands services à l'histoire des idées. Il faudrait renouveler la méritoire monographie de Thurot, et utiliser les nombreuses données du *Chartularium Universitatis Parisiensis*.

Les études chez les Franciscains.

Nous avons pu lire, sur bonnes feuilles, un ouvrage de grande valeur, qui vient combler une lacune dans l'histoire des institutions scolaires du XIIIe siècle. — Dr H. Felder, O. Cap., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franciskanerorden bis um d. Mitte d. XIII. Jahrh.*, Herder, 1904.

Cet ouvrage est pour l'ordre franciscain ce qu'est pour les Dominicains le livre bien connu de Douais : *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs*. Voici le plan du nouvel ouvrage : après des considérations préliminaires sur les rapports de l'ordre avec les études scientifiques (1-52), l'auteur expose successivement les débuts de l'organisation scientifique (1re section) ; ses développements jusqu'à la fondation des écoles dans toutes les provinces (1210-1250), notamment à Bologne, à Paris et à Oxford (2e section). L'histoire des deux grandes écoles, française et anglaise, est intimement liée, on le sait, à l'histoire de la théologie et de la philosophie scolastiques, et l'auteur apporte de précieuses contributions à l'intelligence de plus d'un délicat problème.

La plupart des historiens tiennent que les Franciscains n'obtinrent, dans la Faculté de théologie de Paris, qu'une chaire unique, à l'encontre des Dominicains qui réussirent à en occuper deux. Le P. Felder défend une thèse nouvelle, insinuée déjà par Endres, mais que nous retrouvons ici exposée et surtout démontrée *ex professo*. Quand, en 1231, Alexandre de Halès, déjà à Paris depuis plus de vingt ans, prit l'habit de saint François, l'école théologique des Frères Mineurs de Paris fut reconnue comme partie intégrante de la Faculté de théologie, et Alexandre en fut le premier *magister regens*, en ce sens que, le premier, il jouit des privilèges

Digitized by Microsoft®

et droits reconnus aux *magistri* de cette Faculté. (Cette étude oblige l'auteur à faire défiler devant nous toute la vie du célèbre docteur franciscain, et à étudier la chronologie de son œuvre). Sous le magistère d'Alexandre, J. de la Rochelle devint d'abord bachelier, et puis, entre 1253 et 1258, *magister regens*. Au témoignage de Thomas Cantimpré, il « détermina », comme magister regens en 1258, *in scolis propriis* (p. 215). Or, ainsi que le P. Felder le remarque justement, là où on renseigne simultanément deux *magistri regentes*, il y a deux chaires distinctes (p. 216). A. de Halès et J. de la Rochelle enseignèrent *simultanément*.

Mais alors, comment expliquer que plus tard les Franciscains n'ont plus droit qu'à *une* chaire ? Le P. Felder répond : dans les débuts du XIIIe siècle, le nombre des chaires de la Faculté de théologie n'était pas limité ; il s'est progressivement accru. Ce nombre n'a été fixé qu'au milieu du XIIIe siècle, et alors les Dominicains ont su garder deux chaires, tandis que les Franciscains en ont perdu une. Bien entendu, il s'agit ici de chaires *officiellement* incorporées dans la Faculté universitaire, et non de chaires privées destinées aux seuls moines, et que l'Université n'avait pas à réglementer. De même que cette étude des chaires parisiennes permit à l'auteur de mettre en relief les grandes personnalités d'A. de Halès, de J. de la Rochelle, de saint Bonaventure, l'étude du couvent d'Oxford met en scène J. Peckham, Adam de Marisco et leurs émules. — Roger Bacon occupe une place à part, car il fournit à toute l'histoire des idées du XIIIe siècle des données nombreuses, dont l'auteur a su tirer grand profit.

Une troisième section est consacrée à l'organisation interne des écoles : à l'instar des Dominicains, les Franciscains eurent, à côté des écoles particulières propres à une maison ou à une province (p. 525), des *Studia generalia*, érigés le plus souvent dans des villes universitaires. Paris et Oxford étaient du nombre.

L'auteur fixe les formes de l'enseignement (la leçon et la dispute) et le programme des études : la théologie est le couronnement et le but du savoir, mais les sciences qui y conduisent ne sont pas négligées. Le droit, les sciences naturelles, et surtout la médecine, les arts libéraux, la philosophie, sont l'objet de l'enseignement.

Au sujet de celle-ci, l'auteur signale l'extension des matières philosophiques au XIIIe siècle, mais croit à tort, selon nous, qu'au XIIIe siècle, et avant, la philosophie était rangée dans le trivium (p. 448). Il étudie l'attitude de Bacon vis-à-vis de l'aristotélisme et montre que les critiques du moine franciscain ne visent que la

Digitized by Microsoft®

façon défectueuse dont ses contemporains traduisaient et comprenaient Aristote, à travers les versions fautives qu'ils étaient obligés de consulter. L'ouvrage se termine par un coup d'œil sur l'étude de la théologie, signale les diverses directions de l'Ordre et montre qu'après les légitimes suspicions du début, les Franciscains adoptèrent pleinement la « méthode dialectique » et contribuèrent à la constitution définitive de la théologie scolastique.

III. L'ancienne direction scolastique ou la direction augustinienne.

« L'Augustinisme et son développement historique. » — L'article que le P. Portalié publie sous ce titre dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (fasc. IX, col. 2502-2561) est digne de la remarquable étude que le savant professeur a consacrée à saint Augustin et dont il a été parlé dans le dernier numéro. L'auteur embrasse la question dans les phases de son évolution philosophique et théologique. La première phase nous intéresse : I. L'augustinisme jusqu'à la formation de la scolastique péripatéticienne ; II. Tableau de l'augustinisme dominant au début du XIIIe siècle ; III. La lutte de l'augustinisme contre l'aristotélisme thomiste ; IV. L'augustinisme dans les temps modernes.

Tout le monde sait que la philosophie scolastique jusqu'à la fin du XIIIe siècle a puisé largement dans l'augustinisme, mais il n'y a pas longtemps que l'attention des historiens a été appelée sur un conflit d'idées qui remplit le XIIIe siècle et permet d'établir une démarcation entre les systèmes demeurés fidèles à la tradition et le groupe des philosophies albertino-thomiste et scotiste. Des articles publiés par le P. Ehrle dans l'*Archiv f. Litteratur und Kirchengeschichte d. Mittelalters* et dans le *Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theologie* ont ouvert la voie à ces nouvelles recherches.

Le P. Mandonnet, dans son grand ouvrage sur Siger de Brabant, a repris la question et nous-même, dans l'*Histoire de la Philosophie médiévale* et surtout dans une étude sur Gilles de Lessines que le P. Portalié nous fait l'honneur de citer fréquemment, avons traité divers points que soulève ce problème, le plus intéressant peut-on dire, dans l'histoire de la scolastique du XIIIe siècle. Dressant le tableau des doctrines de l'augustinisme (nous préférons pour des raisons exposées ailleurs la désignation : ancienne école scolastique), le P. Portalié établit les classifications nettes et complètes que voici :

Digitized by Microsoft®

1. Théories générales de méthode : fusion de la théologie et de la philosophie. — Préférence donnée à Platon sur Aristote. — Mysticisme. — 2. Thèses psychologiques : Théorie de l'illumination divine dans la connaissance. — Identité substantielle de l'âme et des facultés. — Indépendance substantielle de l'âme et du corps. — 3. Thèses cosmologiques : actualité positive de la matière première. — Rationes seminales. — Compositions hylémorphiques des êtres spirituels. — Multiplicité des formes substantielles. — Impossibilité d'une création *ab aeterno*. Mais n'eût-il pas fallu insister sur ce fait difficile à contester que ce catalogue n'apparaît pas *uniforme* et *complet* chez tous ceux qu'on se plaît à appeler *augustiniens* ? Ainsi le P. Portalié montre que la *Somme théologique* de Henri de Gand s'ouvre par de belles pages sur la distinction de la philosophie et de la *théologie*. Mais justement voilà un des points de doctrine où Henri de Gand n'est pas augustinien.

Saint Thomas entre en lutte avec toutes ses idées, et la résistance qu'il dut vaincre rehausse l'éclat de sa victoire. La célèbre condamnation du thomisme en 1277 est bien plus, comme le P. Portalié le montre fort bien, une revanche des anciens augustiniens qu'un épisode de la rivalité des séculiers contre les réguliers. Puis, peu à peu l'augustinisme cède la place au péripatétisme scolastique ou se fusionne avec lui. Scot lui-même est un péripatéticien. « Sans doute il semble encore subir l'influence de quelques théories d'Augustin, il défend la prééminence de la volonté sur l'intelligence et la pluralité des formes dans les êtres. Mais sont-ce bien là des principes fondamentaux de l'augustinisme ? Est-ce même vraiment de l'augustinisme, au moins si l'on envisage l'aspect que donne à ces pensées le Docteur subtil ? » (col. 2512). Les causes qui amenèrent le triomphe de l'esprit péripatéticien sont, suivant le P. Portalié : l'absence de coordination synthétique dans l'augustinisme, et aussi la sagesse et la modération de l'école thomiste.

M. Portalié montre, à propos d'une théorie particulière, l'illumination divine dans la connaissance, comment la doctrine évolua dans le sens du péripatétisme.

Les conclusions de l'auteur paraissent justifiées dans l'ensemble, mais nous n'oserions le suivre dans tous les détails. Peut-on dire de l'idéologie de Bacon qui fait de Dieu l'intellect agent, qu'elle est *inoffensive ?* (col. 2511). Saint Bonaventure exigeait-il dans l'acte de connaître « *une influence particulière de Dieu, distincte du concours* général de Dieu à toute activité de la cause seconde ? » (col. 2512). Saint Bonaventure n'était-il pas plutôt d'accord avec saint Thomas sur ce point, et la dissertation des Franciscains de

Digitized by Microsoft®

Quaracchi (p. 27) invoquée par l'auteur, n'identifie-t-elle pas *l'illumination* avec le concours général : « Haec cooperatio non inepte quaedam Dei illuminatio immediata vocari potest. » *De humanae cognitionis ratione*, etc., p. 26).

Dominicus Gundissalinus.

Dr Ludwig Baur, *Dominicus Gundissalinus, de divisione philosophiae*, Munster, 1903 (*Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*, IV, 2-3). — A. M. Baeumker et à son école revient le grand mérite d'avoir mis en pleine lumière la figure du savant traducteur de Tolède. Correns a étudié le *De unitate* (*Beiträge*, I, 1) ; G. Bülow le *De immortalitate animae*. M. Baeumker a signalé l'importance de ces divers écrits dans la *Revue thomiste* (1898, p. 727). Il ne restait qu'une œuvre importante d'inédite : c'est celle que publie aujourd'hui, en édition critique, le Dr Baur de Tubingue. L'opuscule de Gundisalvi a une importance historique considérable : c'est un classement synthétique de la science ou de la philosophie, emprunté à diverses sources arabes, mais d'inspiration aristotélicienne, et qui influencera les nombreuses systématisations similaires des XIIIe et XIVe siècles. On peut appeler ce traité une *introduction à la philosophie scolastique*. Après avoir accentué la distinction de la théologie (divina scientia quae Deo auctore hominibus tradita esse cognoscitur) et de la philosophie (humana scientia, quae humanis rationibus adinventa esse probatur), l'auteur énonce ce principe, cher au moyen âge : *nulla est scientia quae philosophiae non sit aliqua pars* (p. 5). Il rappelle six définitions de la philosophie et les accueille toutes, puis aborde le problème de la classification des sciences. Voici les cadres généraux où l'esprit péripatéticien se manifeste : « A. Sciences philosophiques proprement dites (*Scientiae sapientiae*) : 1. Philosophie théorique : *a*. Physica, sive scientia naturalis (speculatio de hiis quae non sunt separata a suis materiis nec in esse, nec in intellectu ; — *b*. Scientia mathematica (speculatio de hiis quae sunt separata a materia in intellectu, non in esse) ; — *c*. Scientia prima, metaphysica (speculatio de hiis quae sunt separata a materia in esse et in intellectu) : — 2. Philosophie pratique : *a*. Politica, scientia disponendi conversationem suam cum omnibus hominibus et regendi civitates et cognoscendi jura civilia ; — *b*. Economica, scientia disponendi domum et familiam propriam ; — *c*. Ethica,

1) La seconde édition de notre *Histoire de la philosophie médievale*, qui paraîtra en mars 1905, contiendra une étude sur les écoles augustiniennes du XIIIe siècle.

Digitized by Microsoft®

qua cognoscit homo ordinare modum proprium sui ipsius. B. La logique, conformément à la notion des Arabes, est préliminaire à la philosophie proprement dite, et elle-même présuppose : C. Deux groupes de sciences propédeutiques : la *scientia litteralis* ou la grammatique, — les *scientiae civiles*, poétique et rhétorique.

Le *Prologium* ou partie générale se termine par la question pédagogique *quo ordine legendae sunt*, et Gundissalinus fixe le suivant programme : sciences propédeutiques, logique, physique, mathématique, métaphysique, philosophie pratique.

Le reste de l'ouvrage reprend par le détail chacune des branches philosophiques et les traite suivant ce plan stéréotypé : « 1. Quid ipsa sit. 2. Quod genus. 3. Quae materia. 4. Quae partes. 6. Quod officium. 7. Quis finis. 8. Quod instrumentum. 9. Quis artifex. 10. Quare sic vocetur. 11. Quo ordine legenda sit. » Ne pouvant suivre Gundissalinus dans ces questions de détail, bornons-nous à reproduire ici la curieuse subdivision de la physique et des mathématiques, en observant en même temps l'ordre pédagogique et hiérarchique : 1. La Physica comprend huit espèces de sciences : medicina, nigromantia, indicia, ymagines, agricultura, navigatio, specula, alquimia. D'autres divisions apparaissent, basées sur d'autres points de vue. 2. Les mathématiques comprennent sept sciences : arithmetica, geometria (et optique), musica, astrologia, scientia de aspectibus, de ponderibus, de ingeniis.

Entre l'exposé des sciences théoriques et des sciences pratiques, Gundissalinus insère la *Summa Avicennae de convenientia et differentia subiectorum*.

L'édition du *De divisione philosophiae* est suivi d'une longue et consciencieuse étude, qui a dû coûter au Dr Baur une énorme somme de travail, à en juger par l'érudition qui s'y étale. Après avoir fixé la valeur des sources, la paternité de l'œuvre (souvent confondue avec l'importante *Summa philosophiae* de Robert Grossetête, dont M. Baur promet de s'occuper, et aussi avec le *De ortu scientiarum* de Alfarabi (p. 157 et p. 159), l'époque de sa rédaction (vers 1140), l'auteur entreprend une analyse très détaillée de l'œuvre, et recherche à propos de chaque idée, presque de chaque phrase, la source où Gundissalinus a puisé (p. 164). Impossible de suivre l'auteur dans ce gigantesque travail où il fait défiler presque tous les philosophes grecs, arabes et occidentaux pour comparer leurs données à celles de Gundissalinus. M. Baur a rassemblé là des éléments de comparaison où l'historien d'une doctrine spéciale trouvera d'abondantes informations.

En général, l'œuvre de l'archidiacre tolétain est une compilation

Digitized by Microsoft®

sans uniformité éclectique, puisée à diverses sources (p. 161). Elle utilise notamment le *De scientiis* d'Alfarabi, qui y passe tout entier, les définitions d'Isaac Israëli, les commentaires d'Ammonius, la métaphysique d'Avicenne, etc. D'autre part, elle emprunte des éléments à Boèce, à Isidore, à Bède (p. 314 et *passim*). L'importance historique de cet écrit est considérable, car il sert de point de départ à une véritable réforme pédagogique. La division des sept arts libéraux, qui fait le fonds d'ouvrages contemporains, d'un Adélard de Bath, par exemple, disparaît devant une classification nouvelle, beaucoup plus compréhensive. La métaphysique y occupe une place d'honneur, ignorée du haut moyen âge (p. 275). La logique est rangée à sa vraie place dans l'encyclopédie du savoir humain, et elle fournit notamment les principes de la méthodologie et de la classification des sciences (pp. 302-305).

Aussi l'influence exercée par l'écrit de Gundissalinus est considérable, et M. Baur l'étudie dans un chapitre spécial : *Die philosophische Einleitungslitteratur bis zum Ende d. Scholastik.* Cette dernière partie, riche en vues synthétiques, complète l'ouvrage de M. Mariétan (*Problème de la classification des sciences*, etc.).

Mais M. Baur est autrement maître de la matière. Laissons de côté les essais de classification chez les Grecs, les Syriens et les Arabes, les philosophes occidentaux du haut moyen âge. Le traité de Michel Scott : *Divisio philosophiae*, daté de la même époque, est, suivant l'hypothèse de Baur, compilé de Gundissalinus (p. 365). Dans le *De ortu et divisione philosophiae* de Robert Kilwardby viennent converger les classifications de l'école de Saint-Victor et de l'école arabe de Tolède. Le progrès est incontestable, au double point de vue de l'établissement des cadres et du développement que reçoit chacun d'eux (p. 375) : les idées de Robert sur ces questions sont conformes à celles de son grand confrère dans l'Ordre de saint Dominique, Thomas d'Aquin. Mentionnons enfin, avec le Dr Baur, le *De partibus philosophiae essentialibus* de Gilles de Rome, un traité d' « Arnulfus provincialis » que Baur croit être Arnauld de Liége, licencié en 1305, et quelques traités anonymes de moindre importance. L'écrit de J. Savonarole est le dernier essai de classification des sciences, conçu dans l'esprit de la scolastique.

Saint Bonaventure.

L'édition monumentale de Quaracchi est terminée, et a attiré l'attention, de toutes parts, sur l'œuvre de saint Bonaventure. Le tome X, paru en 1902, contient, outre divers *indices*, deux disser-

Digitized by Microsoft®

tations sur les écrits (I) et sur la vie (II) du Docteur séraphique, qui abondent en précieux renseignements.

I. Les écrits d'abord. Un classement est établi entre les œuvres authentiques, douteuses, et chacun des traités édités est soumis ici à une étude succincte. Au sujet des Commentaires sur les *Sentences* du Lombard, l'œuvre capitale du maître, commencée en 1248, les éditeurs montrent les liens existant entre elle et la *Somme théologique* d'Alexandre de Halès. A coup sûr, Bonaventure est tributaire de celui qu'il appelle *pater et magister*, mais non au point de le plagier. Les passages de la *Somme* où on a cru découvrir un plagiat de Bonaventure sont, au contraire, des interpolations introduites après et d'après Alexandre (p. 5). Au premier livre, les éditeurs ont publié une question de *innascibilitate Patris* jusque-là inédite. Les prolégomènes du tome III éditent une *tabula* des divergences *philosophiques* qu'on relève entre Bonaventure et Thomas d'Aquin dans leurs commentaires respectifs des Sentences (p. 4). Au demeurant, on sait qu'un des mérites les plus considérables de cette édition n'est pas seulement d'avoir établi un texte critique qui a exigé l'examen et l'étude de *centaines* de manuscrits, mais aussi d'avoir esquissé dans des *scholia*, l'histoire des principales théories théologiques et philosophiques au XIIIe siècle. Or, les éditeurs ont eu l'heureuse idée de signaler dans la dissertation qui nous occupe une liste des principaux scholia, et cette liste est un vrai répertoire idéologique appelé à rendre de grands services (pp. 6-9). Après les commentaires qui embrassent les quatre premiers volumes, viennent, au tome V, les *Questiones disputatae*, toutes inédites (sauf le *De paupertate*, et encore cette question était incomplètement éditée), le *Breviloquium*, l'*Itinerarium mentis ad Deum* que d'aucuns ont faussement interprété dans le sens de l'ontologisme, la *Reductio artium ad theologiam*. Les volumes suivants, moins intéressants pour l'histoire de la philosophie, sont consacrés à des ouvrages d'exégèse, d'ascèse, de mystique, à des opuscules sur l'ordre et à des sermons. Quelques opuscules douteux sont insérés dans l'édition de Quaracchi, mais les éditeurs ont rencontré cent huit traités faussement attribués à saint Bonaventure ou légitimement suspects. Quel travail a exigé la rédaction de ces pages où chacun de ces opuscules est passé au crible de la critique ! C'est à partir de la fin du XIVe siècle que l'on commença dans la scolastique à faire des compendiums et des compilations d'après tel ou tel écrivain de la grande époque. Et ces compilations sont fréquemment attribuées non au « compilateur », mais au « compilé ». De là la pléthore des

Digitized by Microsoft®

traités apocryphes qu'on trouve dans les anciennes éditions et les fonds de bibliothèques (p. 20).

Dans un paragraphe consacré à la personnalité scientifique de saint Bonaventure, les éditeurs de Quaracchi accentuent : 1° Le caractère *traditionnel* que lui-même a entendu imprimer à sa doctrine («At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum, et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri ; sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam») tout en admettant les progrès nécessaires au développement scientifique («Ne amore hominis [1]), veritati fiat praejudicium... » *II. Sent. in fine*).

Ce caractère traditionnel explique que saint Bonaventure adhère à un grand nombre de théories de l'ancienne scolastique et professe un vrai culte pour saint Augustin. Il utilise Aristote et les Arabes «bien plus pour leur demander la confirmation de théories acceptées d'ailleurs que la solution nouvelle de problèmes inspirés du péripatétisme». Les aspirations mystiques de saint Bonaventure devaient d'ailleurs accentuer son inclination pour saint Augustin. Au reste, saint Bonaventure avait écrit ses Commentaires sur les Sentences avant que l'école péripatéticienne ne s'affirmât avec éclat dans les travaux de Thomas d'Aquin. Enfin, à l'âge de trente-cinq ans, il fut appelé aux lourdes fonctions du généralat, et enrayé dans l'essor plénier de son génie.

Il n'est pas trace d'une opposition directe de Bonaventure à la doctrine thomiste, et l'ami fidèle du maître dominicain ne s'associe pas aux luttes que d'autres « augustiniens » dirigèrent contre lui. Mais il continue toujours de défendre les théories organiques de l'ancienne école, et, en 1273, dans sa dernière œuvre (*Collationes in Hexaëmeron*) il relève et critique les nombreuses erreurs d'Aristote.

2° La modestie, l'humilité, la piété, la modération doctrinale et dès lors la tendance à concilier les opinions contradictoires et le respect de la pensée d'autrui sont d'autres caractères de la doctrine bonaventurienne (p. 33).

3° Le mysticisme est une des orientations favorites de la pensée de saint Bonaventure, mais ce mysticisme n'entrave pas l'essor de la pensée spéculative au point qu'il faille le rayer du nombre des philosophes et des théologiens scolastiques. A preuve, les écrits mystiques du maître n'occupent qu'*une partie* d'un *seul* volume de l'édition de Quaracchi (p. 33).

Nombreux furent les disciples de saint Bonaventure dans l'Ordre franciscain, à la fin du XIIIe siècle. Mais on sait que, pendant plu-

1) *homo*, c'est-à-dire Pierre Lombard.

Digitized by Microsoft®

sieurs siècles, la doctrine de Duns Scot éclipsa celle du grand représentant de l'ancienne scolastique.

II. La dissertation II sur la vie de saint Bonaventure rassemble, en les étudiant à un point de vue critique, les données biographiques d'ailleurs connues. Ainsi l'entrée dans l'Ordre est fixée en 1258, plutôt qu'en 1245 (p. 41), son baccalauréat en 1242, sa licence en 1248. L'Université fit des difficultés pour lui conférer la maîtrise, et sa réception solennelle dans la Faculté de théologie qui coïncide avec celle de saint Thomas, a été différée jusqu'en 1257, la même année où il fut appelé au généralat de l'Ordre.

Dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, fasc. XII, on trouvera une excellente étude de M. Smeets sur la vie, les œuvres et la doctrine de saint Bonaventure. L'auteur s'est largement inspiré des savants travaux de Quaracchi : il ne pouvait mieux faire ni puiser à meilleures sources [1].

Mathaeus ab Aquasparta.

De saint Bonaventure on ne peut séparer son plus remarquable disciple, le cardinal Mathieu ab Aquasparta (1235/40-1302), maître à Paris et à Bologne, le second de l'Ordre qui fut appelé à Rome en qualité de lector du Sacré Palais (en 1281) où Innocent IV avait institué un « studium generale ». Il écrivit des *Commentaires sur les sentences*, des *quodlibet* et des *quaestiones disputatae*, fruit de son enseignement à Rome et à Bologne. On peut juger la personnalité de Mathieu par un ensemble de questions *de fide et de cognitione humana* extraites des *quaestiones disputatae*, et éditées récemment : *Quaestiones disputatae selectae* T. I. Quaracchi, 1905.

L'auteur s'y révèle écrivain de grand talent, au style sobre, clair et précis, et par la profondeur de la pensée il ne le cède en rien aux plus célèbres de ses contemporains. Le *de fide* expose le système des fondements de la foi et de ses rapports avec la raison. Notamment Mathieu rappelle et réfute le rationalisme d'Abélard qui, dit-il, trouve encore des adhérents (alii dixerunt et multi adhuc dicunt).

Le *de cognitione* contient toute une psychologie : on y trouve d'abord une discussion approfondie sur les *fondements de la certitude* et la vision du vrai dans les « rationes aeternae ». Les sym-

1) Nous avons connaissance de deux opuscules relatifs à saint Bonaventure : Dott. Bollea, *Il misticismo di S. Bonaventura*, etc. (Torino, 1904), 69 pp. in-12. Après quelques bonnes notions sur le mysticisme, l'auteur étudie les mystiques précurseurs de saint Bonaventure et montre comment celui-ci s'y rattache ; — P. Fr. Facin a Bieno Tyrolensi, *Dissertatio de studio Bonaventuriano* (ad Claras Aquas, 1902), rencontre dans un discours quelques théories *propres* à saint Bonaventure, la plupart d'ordre théologique.

Digitized by Microsoft®

pathies de l'auteur pour *S. Augustin* y éclatent à chaque page. Il nous paraît difficile de découvrir dans les déclarations du cardinal-philosophe, autre chose que la doctrine même de son maître, et l'exposé qu'on trouve ici nous semble plus clair et plus concis que chez S. Bonaventure.

L'*idéologie* de Mathieu présente certaines particularités :

a) *La connaissance est un phénomène actif.* Toute idée du monde extérieur vient du dehors par le canal des sens. Mais l'objet sensible n'*agit* pas sur l'âme. Bien au contraire celle-ci se forme, *à l'occasion* de l'impression sensible, une représentation correspondante. Il en est de même de la pensée : l'intellect agent transforme la *species sensibilis* (et illud vocat Philosophus abstrahere) et détermine l'entendement passif, sans aucune intervention *causale* de l'objet extérieur [1]). C'est du pur augustinisme auquel est adaptée de force la théorie aristotélicienne de l'intellect agent.

b) *Nous connaissons les choses individuelles par des species singulares propres.* Mathieu vise expressément et déclare insuffisante l'opinion thomiste suivant laquelle « intellectus singulare cognoscit per quandam reflexionem [2]) » (p. 507).

c) *Connaissance directe de l'âme par elle-même.* Bien que l'âme ne soit pas à elle-même le premier objet de son savoir (nec primus actus cognitionis potest esse in semetipsam : quantum ad cognitionis initium indiget... excitatione a corporis sensibus), cependant, dès qu'elle est en possession de species abstractae du monde, elle peut « sua interiora... directo aspectu cernere et intueri, ita quod semetipsam et habitus existentes non cognoscit tantum per arguitionem sed per *intuitionem* » (p. 529). La thèse emprunte un sens nettement augustinien à la réfutation que fait l'auteur de l'opinion de Thomas d'Aquin suivant qui l'âme ne perçoit son existence et ses habitus que dans l'*exercice même de ses actes* (percepit se esse et habitus sibi inesse per actus) (p. 526).

(*à suivre.*) M. De Wulf.

1) « Sic igitur dico sine praejudicio, quod anima sive intellectus accipit sive capit species a rebus extra, non virtute rerum corporalium agentium in animam vel intellectum, sed intellectus sua virtute facit et format. Huic sententiae Augustinus concordat in auctoritatibus adductis in opponendo ; concordat nihilominus Philosophus ; et ideo huic positioni ad praesens adhaero » (p. 291. Il faut lire toute la responsio, pp. 278 et suiv.

2) « Dicendum sine praejudicio, quod re vera intellectus cognoscit et intelligit singularia per se et proprie, non per accidens, ita quod singularia cognoscit per species singulares, universalia per species universales » p. 309.

Digitized by Microsoft®

Comptes-rendus.

E. Lauvrière, *Edgar Poë*. Étude de psychologie pathologique. — Paris, Alcan, 1904.

Au point de vue de l'intérêt du sujet, la méthode qui rend déjà si attachante la lecture des psychologues de la Bibliothèque de philosophie contemporaine marque en cet ouvrage un nouveau progrès. L'objet principal de ce travail est d'établir s'il y a entre le *génie* et la *folie* quelque relation de parenté psychologique. A cet effet M. Lauvrière ne réunit pas, comme l'avaient fait plusieurs de ses maîtres pour d'autres œuvres analogues de psychologie, de menus petits faits d'ailleurs consciencieusement observés et savamment groupés, mais il soumet à l'observation attentive et à l'interprétation philosophique, un seul fait mais un fait important, continu et étendu : une vie complète et celle qu'il s'est choisie est vraiment un sujet type du genre : le poète Edgar Poë, aussi remarquable par la hardiesse de ses conceptions que par l'étrangeté de son tempérament maladif et de ses rêves littéraires.

Il faut au préalable bien déterminer les origines, le caractère, le milieu et tout ce qui put avoir quelque influence sur les sentiments et les œuvres du poète ; aussi l'étude de M. Lauvrière commence-t-elle par une ample biographie : celle-ci n'est pas seulement un travail d'érudit, bien renseigné sur la littérature si considérable des œuvres de Poë lui-même et de ses critiques, c'est encore une étude objective dans laquelle l'état d'âme du poète se traduit le plus souvent par ses propres textes et l'appréciation de ses contemporains ; c'est enfin une œuvre d'art qui retrace en tragédie vivante, la triste vie du malheureux homme ballotté par les tourments de toute nature dont l'accablaient à la fois un tempérament maladif tantôt exalté et tantôt déprimé jusqu'au désespoir, une passion alcoolique qui le tyrannisait, la misère et l'indigence, enfin la malveillance de ses contemporains.

Après l'aperçu général qu'est la biographie, M. Lauvrière aborde les points de vue particuliers : c'est la seconde partie consacrée à l'analyse. Les différents chapitres présentent maintenant le poète

Digitized by Microsoft®

sous ses divers aspects. Ses œuvres sont groupées d'après leur genre littéraire : poésie, art poétique, critique, romans et contes ; les facultés sont une à une, séparément, appréciées. — Ce travail de fragmentation est, en l'occurrence, d'une particulière utilité : une nature d'une complexité aussi exagérée ne se prête à description que pour autant qu'on puisse mettre une étiquette sur chacun des groupes de ses activités. Voici résumé, d'après M. Lauvrière, le caractère de l'homme et de ses œuvres : C'est partout, à force d'intensité, la même outrance : le minutieux réalisme des contes logiques aboutit à la mystification laborieuse ; le vague idéalisme des contes mystiques, aux visions hallucinatoires ; la prétentieuse décoration des contes esthétiques, aux plus fantastiques extravagances. Pas plus que sa sensibilité exaspérée par la peur, pas plus que la volonté affolée par l'impulsion, pas plus que sa raison égarée par l'intuition, l'imagination de Poë n'est capable d'équilibre : une trop puissante force motrice surmène et fausse tous les rouages de cette trop délicate machine jusqu'à la détraquer follement.

Cette seconde partie est très bien faite : l'auteur s'y révèle à la fois critique littéraire et psychologue perspicace ; autant que la biographie, elle captiverait l'attention si les longueurs et les redites de textes identiques n'en atténuaient l'intérêt.

Mais tout ceci n'est que le travail préalable, c'est une contribution aux recherches psychologiques. Voyons donc ce que pense M. Lauvrière de la thèse fondamentale : les relations de la folie et du génie au point de vue pathologique. L'auteur n'innove pas : il se range à l'opinion de Moreau de Tours, commentée et défendue principalement par Ribot et Richet : le génie est une névrose ; les conditions organiques de la folie et du génie sont identiques de telle façon que des circonstances accessoires seules expliquent la diversité de leurs effets. Le présent travail tend à confirmer cette thèse par la psychologie de Poë.

Sans doute, comme confirmation de l'opinion que M. Lauvrière adopte, le choix de la biographie de Poë est judicieux ; il n'en est pas qui puisse montrer d'une manière plus frappante comment la même complexion nerveuse peut *parfois* concourir à l'éclosion d'œuvres d'une géniale grandeur en même temps que d'actes d'une incontestable incohérence. M. Lauvrière l'a parfaitement fait voir pour le cas particulier qu'il examine ; et son étude se fût bornée à cet objectif partiel, qu'on n'eût pu manquer de lui reconnaître de réels mérites psychologiques. L'analyse d'un cas particulier ne comporte pas de conclusion générale ; il n'était donc pas nécessaire ici d'ériger en thèse *générale* la prépondérance, constatée en un cas

Digitized by Microsoft®

particulier, de l'influence organique sur les états psychologiques de la folie et du génie. Pourtant M. Lauvrière a voulu étendre son opinion sur le fondement pathologique de la psychologie de Poë au delà de son sujet : il le faut regretter, car à force de reconnaître à *tout* génie les mêmes sources organiques qu'à la folie, il finit par confondre même leur nature. Sinon, comment dire que l'histoire de la folie est l'histoire de la civilisation, que la folie est non seulement l'inséparable compagne mais la cause et l'auxiliaire du progrès ? — L'identité qui peut se présenter parfois entre les actes de génie et de folie est d'ordre physiologique ; elle est un accessoire ; mais les deux états n'en diffèrent pas moins essentiellement, par leur nature psychique ; ils ne sont pas deux extrêmes : le contraire de l'esprit de génie est l'esprit borné, obscur, embrouillé ; le contraire du fou est l'homme intelligent qui sait coordonner ses connaissances, quelque faibles que soient ses capacités intellectuelles ! D'ailleurs, bien divers sont les genres de génie, comme ceux de la folie ; il y a le génie par l'intelligence, celui par l'imagination, le sentiment, la volonté, et ces divers genres supposent des dispositions même physiologiques différentes : l'impressionnable sensibilité, si utile au poète et au musicien, ne serait-elle pas un obstacle fatal aux calmes réflexions du profond penseur et aux calmes décisions de l'homme d'action ?

Au point de vue des notions générales, on reste donc réduit à avouer « qu'il est aussi difficile de définir le beau mot de *génie* que le triste mot de *folie*. Mais la difficulté ne s'atténuerait-elle pas, si on s'arrêtait moins exclusivement au côté physiologique qui sépare parfois diverses espèces de génie mais ne sépare pas toujours la folie du génie ?

Encore, par cette prépondérance de l'aspect organique, l'auteur croit « qu'il ne peut guère y avoir de génies équilibrés et que leurs infériorités plus ou moins cachées sont la dure rançon de leurs supériorités ». C'est à cause d'elle encore, que l'auteur traite l'hérédité comme si elle était le facteur par excellence des états qu'il étudie.

En dehors de la thèse fondamentale, nous relevons quelques reproches à la théorie de l'immortalité et de l'indépendance des âmes. C'est pour avoir considéré l'âme comme accidentellement unie au corps que Poë crut pouvoir admettre les conséquences ingénieuses de sa métempsycose ; mais cette union est naturelle, et ce n'est pas au gré de caprices de volonté que l'âme vient inhabiter tel corps ou manifeste sa présence en tel autre. Par contre,

Digitized by Microsoft®

l'âme est susceptible d'états surnaturels, l'extase, la contemplation, états surnaturels de mysticisme vrai qui ne se réalisent que par l'influence d'un Être de nature supérieure. Il faut au préalable étudier ce qu'est cet Être et ce qu'Il veut et peut opérer dans les âmes, si on désire se prononcer sur le mysticisme. On le voit, c'est par une voie détournée qu'on déterminera ce que sont les états vraiment surnaturels ; l'analyse psycho-physiologique, ne considérant les actes que par leur extérieur naturel, ne peut à elle seule être qualifiée pour les apprécier.

Nous aurions à signaler encore quelques belles pages sur le danger de se considérer un être à part, sur le bonheur de la médiocrité ; il y a là des sujets de réflexions psychologiques dont la pédagogie et les éducateurs ne s'inspireront pas sans utilité.

Comme conclusion morale, M. Lauvrière invite à l'indulgence et à la pitié à l'égard des faiblesses des grands hommes ; il faut mieux juger et mieux respecter, dit-il, en dépit d'inévitables travers et de fâcheux excès, les pauvres grands hommes vivants, au lieu de les bafouer et de les tourmenter pendant leur vie, pour ne leur élever que de vaines et ironiques statues après leur mort. Cette seule leçon morale, pour juste et charitable qu'elle soit, serait stérile ; c'est quelque chose que de compatir au malheur et de déplorer le mal ; il vaut encore mieux le prévenir ou le diminuer. Nous nous plaisons à penser que, à méditer la vie de Poë, on trouvera plus ample avantage moral : Puisque telle est l'influence délétère de la naissance irrégulière, de l'éducation molle, du milieu vicié, il faut travailler à assainir les mœurs familiales, à soigner l'éducation première ; puisque la désespérance est pour les âmes sensibles et éprouvées le plus fatal des tourments, il faut chercher à leur donner, à l'heure de l'abattement, un réconfort : une foi et une espérance leur sont indispensables. — Il y a parmi les œuvres de Poë une page touchante : au milieu de tant d'écrits écœurants et véhéments, nous trouvons comme un vrai joyau offert à la « Vierge des pécheurs », une poésie d'une douceur qui rafraîchit et console de tant d'autres tristes pages. C'est une hymne toute parfumée d'espérance et de courage, et la paix qu'on y respire impressionne profondément lorsqu'on songe à l'habituel désespéré qui l'entonne : voilà donc comment un instant de religion avait suffi à rasséréner une des âmes les plus endolories ; on se prête à songer ce qu'eussent été ses œuvres si elle eût pu davantage se retremper, au moment de l'adversité, par la foi et l'espérance.

G. Simons.

Digitized by Microsoft®

R. P. A. M. Lépicier, *L'œuvre des six jours.*

Les nombreux points de rencontre entre les sciences théologiques, philosophiques et naturelles feront jaillir toujours devant les esprits de multiples problèmes. Dans le double volume sur *L'œuvre des six jours* qu'il offre au public, le R. P. Lépicier résout diverses questions qui intéressent au plus haut point ces diverses sciences. Son ouvrage comprend deux parties : l'une, générale, embrasse l'œuvre complète des six jours génésiaques : l'autre, plus spéciale, traite des êtres vivants : les plantes, les animaux, l'homme. Nous allons le parcourir brièvement.

Un exposé et une réfutation rapides du matérialisme, avec en regard, Dieu étudié comme cause efficiente, exemplaire et finale de toutes choses : voilà l'idée fondamentale du chapitre I. Le chapitre II agite des questions métaphysiques à propos de la création — sa possibilité (contre Spencer), son auteur, sa nature intime ; à propos de la Providence — son étendue, son mode d'exercice, le hasard ; à propos enfin de la conservation des êtres. Le gouvernement spécial du monde fait le sujet du chapitre suivant. On y traite de l'action de Dieu et des anges sur les corps comme aussi sur l'intelligence et la volonté de l'homme ; de l'influence mutuelle des corps, en rappelant à ce sujet les conceptions de la scolastique médiévale sur l'activité terrestre des corps célestes. On étudie enfin les rapports intellectuels et volontaires des hommes entre eux. Vient ensuite (chap. IV) le problème de la création du monde *ab aeterno.* La question de fait est évidemment résolue : reste l'épineuse question de sa possibilité. L'auteur accepte et défend la position de saint Thomas.

Ces premiers chapitres préliminaires sont un exposé fidèle, précis et solide des doctrines thomistes ; ce qui n'a pas empêché le R. P. d'en faire une intéressante application aux théories modernes. Citons : la nature du mal, la possibilité de la création, la pluralité des mondes habités. Notons à ce sujet que l'insistance de l'auteur ne paraîtra guère justifiée [1], comme aussi ses arguments ne paraîtront guère décisifs. La note juste est donnée plus loin (p. 519) : L'hypothèse évolutionniste matérialiste est la base gratuite d'une réponse affirmative ; mais nous n'avons pour le reste aucune donnée positive.

Avec le chapitre V, nous entrons dans le cœur de l'ouvrage. Ce chapitre est une interprétation concordiste des six jours génésiaques. Le R. P. permettra que l'on diffère d'avis à ce sujet : mais, en toute

1) Cfr. tome I, ch. I et VII.

Digitized by Microsoft®

hypothèse, il est inadmissible qu'au nom de l'Ecrivain sacré et de la Tradition, l'on s'efforce de trancher les controverses scientifiques suscitées par l'obscur et difficile problème des origines (p. 184). — Cette fois encore ce n'est que plus loin (p. 325) que les choses sont remises au point. Entre toutes les questions théologiques, il n'en est peut-être pas, écrit l'auteur, où l'exégète comme le savant soient plus à l'aise que dans celle des six jours. Peut-être ne verra-t-on pas très bien comment s'accordent ces deux passages; mais certes, c'est le dernier qui est dans le vrai. Bien autrement intéressant est l'exposé (chap. VI) de la doctrine de saint Augustin et de saint Grégoire de Nysse sur l'œuvre des six jours. On sait en effet que l'évêque d'Hippone, en particulier, s'écarte, en plus d'un point, des idées reçues et que pour cela même certains évolutionnistes ont voulu trouver en lui un prédécesseur autorisé. Le R. P. expose la doctrine de l'évêque africain sur la matière première, la création des anges, du monde matériel, et ses ingénieuses spéculations sur les nombres cités au chapitre I de la Genèse. Saint Augustin est-il transformiste, lorsqu'il écrit (*Genes.*, I, 11) que la terre reçut la puissance de produire les plantes? Est-ce une interprétation évolutionniste qu'il faut donner aux *rationes seminales?* Quel est, au juste, le sens de la création simultanée et quelle est la raison pour laquelle S. Augustin la tient? Jusqu'à quel point subit-il l'influence de la philosophie platonicienne? Voilà la série des questions — intéressantes, faut-il le dire? — qui sont la trame de ce chapitre. Il se clôture par quelques pages consacrées à saint Grégoire de Nysse.

Comme on se sent moins à l'aise au chapitre suivant! D'une part, c'est encore cet effort pour faire tenir à l'auteur de la Genèse une hypothèse cosmogonique moderne; c'est aussi — malgré le divorce avec la tradition mais qu'il faut bien souffrir cette fois — l'explication forcée des jours-époques; d'autre part, ce sont les doctrines scientifiques des scolastiques, des Pères et des Docteurs de l'Eglise qu'il faut montrer en accord avec les théories modernes. Quelle utilité voit-on à tout cela, puisqu'après tout il faut bien admettre chez eux une science naturelle en enfance et sur bien des points en défaut (pp. 304, 310)? Et d'ailleurs — loin de leur en faire un reproche — chacun ne pense qu'à louer leur génie d'être parvenu, malgré une expérimentation primitive, à échafauder une philosophie aussi belle que solide.

Dans la seconde partie de son travail, le R. P. Lépicier étudie les êtres vivants. Aussi l'examen de la notion de la vie, de sa nature, de ses divers degrés, s'imposait en premier lieu (ch. I). Viennent alors des recherches curieuses et savamment exposées sur diverses

Digitized by Microsoft®

activités vitales : la nutrition, l'augmentation, la génération et plus spécialement une étude des « sens », chez les animaux.

Le chapitre II est tout entier consacré à l'examen de l'évolutionnisme. Le R. P. en est un adversaire décidé : on peut le remarquer à chaque page. Qu'il nous soit donc permis de noter aussi rapidement que possible les idées principales. D'abord un coup d'œil historique et un exposé succinct du système, puis sa discussion. L'infécond hybride, exception rare et enserrée dans d'étroites limites, ne déterminant aucune perfection nouvelle, ne saurait servir d'argument solide. Le développement embryologique considéré de près ne dépasse pas les limites d'une simple analogie : et d'ailleurs la finalité différente qui y préside est la meilleure preuve de l'origine indépendante de leurs diverses espèces. — D'autre part, les animaux des âges les plus primitifs, que nous les connaissions soit par les découvertes géologiques, soit par les fouilles égyptiennes ou romaines, soit encore par les descriptions des naturalistes anciens, apparaissent toujours parfaitement semblables aux nôtres et cela, nonobstant les siècles écoulés et les différences de milieu les plus absolues (p. ex. les périodes glaciaires). D'ailleurs, on sait l'embarras des évolutionnistes lorsqu'il faut expliquer l'arrêt définitif de certains types : le fait géologique des ordres divers : zoophytes, mollusques, annelés et vertébrés confondus dans les couches primaires ; les phénomènes de régression, etc. Au point de vue purement philosophique, l'évolutionnisme est en opposition avec divers principes de l'École : l'*omne agens agit sibi simile* et le principe de finalité.

Voilà les grandes lignes. On pourra regretter que le R. P. ait confondu dans une même réfutation et l'évolutionnisme matérialiste et l'évolutionnisme mitigé de plusieurs catholiques. Les arguments développés ont-ils la même force contre ces deux positions si différentes? Qui ne s'étonnera, en outre, de rencontrer dans une discussion scientifique aussi remarquable, des raisons trop superficielles, p. ex. le soin que Dieu a pris, lors du déluge, de sauver les espèces animales avec Noé (cfr. p. 71) ? Il eût été avantageux, certes, d'y substituer la difficulté autrement complexe que soulève l'origine des instincts [1]).

Les graves questions cosmologiques sont soulevées dans le chapitre suivant (ch. III). Nous concevons fort bien que dans un cadre aussi vaste, il n'était guère possible de tenter une enquête minutieuse à travers les faits les plus certains de la physique et de

1) Cfr. Mercier, *Psychologie*, tome I, p. 287 sqq.

Digitized by Microsoft®

la chimie. La réfutation ébauchée (n°s 8 et 9, pp. 99-102) pourrait cependant paraître, avec quelque vérité, un peu trop pâle. Surtout, il est injuste de conclure qu'à la lumière limpide de la doctrine scolastique, « l'atomisme et le dynamisme n'apparaissent — ce qu'ils sont d'ailleurs en réalité — qu'un arbitraire exposé spéculatif sans le moindre fondement objectif » (p. 102). Nous avons hâte d'ajouter que le R. P. fait son argument principal de l'exposé de la doctrine cosmologique de l'École, et cet exposé est bien réussi.

Nous arrivons ainsi à l'étude de l'homme. C'est là l'objet des cinq derniers chapitres, et l'auteur accorde à ce sujet une attention toute spéciale. Les rapports de l'âme et du corps, avec le cortège des questions multiples discutées à ce sujet entre les écoles ; un coup d'œil sur les récentes découvertes de la physiologie : c'est le résumé du chapitre IV. L'âme spirituelle, ses activités spécifiques, son immortalité constituent l'idée fondamentale du chapitre V. Ces problèmes, à coup sûr, peuvent compter parmi les plus difficiles dans toute philosophie, et nous reconnaissons avec plaisir, qu'à la suite de saint Thomas, on les a traités avec beaucoup de netteté et de précision. Des plus intéressants est aussi le chapitre suivant (VI). « Quelle est l'origine de l'âme humaine ? » tel en est le titre suggestif. On y passe en revue toutes les réponses données au cours de l'histoire : l'émanation divine, le traducianisme, le créationnisme. Créée par Dieu, l'âme n'est pas et ne peut pas être atteinte directement par la causalité génératrice. Cependant, et ce point n'a pas été mis suffisamment en relief, la création de l'âme n'est pas quelque chose d'indépendant de la génération : l'activité des générateurs est physiquement ordonnée à l'âme spirituelle, à ce point qu'elle en exige la création. Est-on bien certain d'ailleurs que, chez les animaux, la causalité génératrice dépasse cette exigibilité, et que — *mutatis mutandis* — le phénomène soit différent dans l'ordre inorganique ? La forme sous laquelle l'argument est insinué (p. 242) est excellente, mais on y a passé avec trop peu d'insistance alors que c'est, à notre avis, la clef de la difficulté.

L'ouvrage se clôture par une étude sur l'origine du corps humain (ch. VII et VIII). C'est une dernière lance rompue contre l'évolutionnisme.

Ce rapide examen aura montré combien nombreux sont les problèmes soulevés en ces 700 pages. Il n'était pas possible, à coup sûr, de les épuiser tous ; mais toujours on rencontrera, sous la plume de l'auteur, un exposé précis, vif et sans ambages. Il nous a particulièrement été agréable de suivre les discussions posées sur le terrain philosophique. C'est là surtout que le R. P. Lépicier,

Digitized by Microsoft®

admirateur sincère de la synthèse thomiste et son prosélyte convaincu, se montre profondément imprégné des doctrines du maître comme aussi son commentateur sûr, sobre et clair. Ce ne sont donc pas les critiques loyalement émises au cours de cette esquisse qui doivent faire perdre de vue les qualités de cet ouvrage, fruit de nombreuses années d'un travail fécond.

ABEL BROHÉL.

G. DE PASCAL, *Le Christianisme*. Exposé apologétique. Première partie : *La vérité de la Religion*. Un vol. in-8° de 560 pages. — Paris, P. Lethielleux, 10, rue Cassette.

Ce livre récent du R. P. de Pascal est un premier volume où il résout, d'une manière générale, une des faces du vaste problème apologétique. Dans un second volume (en préparation), entrant dans le détail il se propose d'exposer une à une les différentes vérités professées par l'Eglise catholique. « Je n'ai voulu, dit l'auteur, ni composer un simple catéchisme à l'usage des enfants de dix à quinze ans, ni composer pour les prêtres une théologie approfondie. Je me suis proposé d'exposer à des esprits cultivés — jeunes gens, hommes d'étude et hommes du monde — deux choses trop souvent ignorées de ceux-là mêmes qui prétendent à une culture d'esprit raffinée : d'abord, la *vérité*, c'est-à-dire l'excellence surhumaine et la divinité de la religion ; ensuite, les *vérités*, je veux dire : le contenu dogmatique et moral de cette religion. »

Si ce but excellent est atteint, un grand service sera rendu à tous ceux qui se proposent d'amener le plus d'âmes possible à la vérité. Le moyen pour y parvenir n'est pas, l'auteur le montre, d'atténuer la vérité, et de plaire aux oreilles de ceux qui ne demandent qu'à être bercés par le doux murmure des vérités amoindries ; c'est d'enseigner les bases de la foi, la méthode pour défendre cette foi contre les attaques dont elle est l'objet.

Dans une introduction fort substantielle, l'auteur étudie le problème de la certitude par rapport à la science apologétique : il y établit les bases de sa démonstration, et ces quelques pages, bien comprises, suffiraient déjà pour ramener la paix dans plus d'un esprit désorganisé par le scepticisme. — Le livre premier traite de la *Révélation* (notion, possibilité, nécessité, motifs de crédibilité, miracle, prophétie). Nous avons remarqué surtout le chapitre premier où le R. P. de Pascal fait preuve d'une solide connaissance de la Théodicée : il a puisé aux bonnes sources et en même temps il a mis sur son travail une empreinte très personnelle. — Le livre second est consacré à la *vraie Religion* (le fait de l'Eglise ; son

Digitized by Microsoft®

admirable propagation, sa vie, son témoignage, l'objet de ce témoignage, les Evangiles). Comme on le voit, l'auteur part du fait social et historique de l'Eglise, remonte les phases de son évolution jusqu'à son origine. C'est la méthode ascendante inaugurée et si magistralement développée par notre grand apologiste belge, le cardinal Deschamps. Le livre troisième a pour titre *l'Eglise*, et touche aux questions les plus discutées actuellement, souvent parce qu'elles ne sont pas comprises. — Un dernier livre, intitulé *Les fausses Religions*, constitue à la fois une sorte d'épilogue et une preuve indirecte en faveur de la vraie Religion.

Le R. P. de Pascal ne fuit pas la discussion avec l'adversaire de bonne foi et il s'est, croyons-nous, placé au vrai point de vue apologétique ; car l'apologie, comme le montrait déjà Pascal, n'est pas une pure œuvre de raisonnement ; elle est aussi œuvre de vie. Dans chaque argumentation on doit avoir soin d'enseigner aussi l'impartialité et l'amour de la vérité à ceux qui opposent une fin de non-recevoir à la possibilité de la question religieuse.

Le style de l'auteur est des plus agréables et des plus riches. Il a présenté le vieil enseignement classique non pas dans son austère nudité — on y ferait mauvais accueil — mais sous la forme rajeunie qui convient à la vérité.

Puisse ce livre se répandre, pour que se répande aussi son fruit ! Chez les forts il produira plus de fierté et de confiance : aux faibles, altérés de vérité et de vie, il montrera le chemin de l'Eglise « qui garde les secrets de la vie parce qu'elle possède les secrets de la vérité ».

A. De Coene.

Stefano Fermi, *Lorenzo Magalotti scienzato e letterato* (1637-1712). — Piacenza, Bertola e C°, 1905.

Cet ouvrage de M. Fermi est d'ordre purement historique. Il y étudie sous ses nombreuses faces une personnalité significative dans l'histoire de la science et de l'art italien au XVIIe siècle : *Lorenzo Magalotti*. Dans une première partie richement documentée, l'auteur fait la longue biographie de son compatriote. Nous y apprenons que, né d'une illustre famille originaire de Florence, il se distingua dans la science aussi bien que dans la politique. Trois fois, dans un but diplomatique, il fit le voyage du Nord de l'Europe, s'arrêtant en Belgique, notamment en Flandre (*il bel paese di Fiandra*). A Bruxelles, en 1668, il se lia d'amitié avec le poète flamand Vossius.

Son histoire détaillée et l'examen de sa valeur intellectuelle nous le montrent se distinguant dans toutes les branches du savoir.

Digitized by Microsoft®

Comme littérateur, il était membre de l'Académie « Arcadia », la plus remarquable parmi les nombreuses associations de ce genre au XVIIe siècle. Il appartenait à l'école toscane, remarquable par sa simplicité et son naturel dans les productions littéraires et antagoniste de l'école mariniste dont on connaît le soin de l'exécution et le vide de la pensée.

Comme « scienzato » il appartenait au Cercle *del Cimento*, exclusivement scientifique. C'était à l'époque de la nouvelle méthode dans les sciences naturelles : la passion de l'invention et la fièvre de l'observation allumées par Copernic, Torricelli et Pascal s'étaient propagées en Italie grâce aux écrits de Galilée. Magalotti se jeta dans le mouvement et se rendit célèbre par plusieurs publications scientifiques. Enfin, comme philosophe aussi il eut de la valeur. Cependant il est entièrement de son époque : il a des allures éclectiques et, obéissant aux préjugés courants de son temps, il n'épargne pas ses invectives contre la scolastique. Ses productions philosophiques, écrites en forme épistolaire, sont presque toutes d'ordre polémique et apologétique. Les plus connues sont : *Lettere contro gli atei* et *Lettera intorno all' anima dei bruti* (pp. 140 et suiv.). Contre les athées il prouve l'existence d'un Dieu personnel, par l'argument de saint Anselme, l'argument moral et la preuve thomiste tirée de la contingence des êtres. La seconde lettre est dirigée contre Descartes : il défend la psychologie aristotélicienne contre les idées du philosophe français sur l'automatisme des animaux.

L'auteur, synthétisant son jugement sur Magalotti, lui trouve le plus de mérite comme littérateur. M. Fermi regrette qu'il n'ait pu se limiter à un domaine déterminé pour produire des œuvres dignes de son génie : la trop grande dispersion de son attention a affaibli sa fécondité. L'intention de M. Fermi en écrivant son livre était de contribuer pour sa part à la formation d'une histoire complète de la littérature, laquelle, dit-il, « ne sera rendue possible que quand sur chaque écrivain important il existera une monographie ou une étude complète ». Si tel fut son but, nous ne doutons pas qu'il l'ait atteint.

A. De Coene.

Apologie scientifique de la Foi chrétienne. Nouvelle édition de l'ouvrage de Mgr Duilhé de Saint-Projet, entièrement refondue par J. B. Senderens. — Paris, Poussielgue, 1905.

Chaque grande époque, chaque grande évolution de la pensée humaine a eu son apologie particulière de la vérité religieuse. De nos jours, les défenseurs du christianisme doivent nécessairement

Digitized by Microsoft®

s'efforcer de dissiper le fameux divorce, déclaré sans appel, entre les conclusions doctrinales de la science moderne et les immuables dogmes de notre foi. Si la situation des catholiques sur le terrain de la discussion religieuse leur est défavorable, ce n'est pas qu'ils aient contre eux la vérité invincible des faits, — car quel conflit pourrait-il y avoir entre le livre de la nature et celui de la Révélation écrits tous les deux par une même main ? — mais la cause en a été la coupable indifférence qu'ils ont trop souvent professée au milieu de l'enthousiasme universel pour les recherches scientifiques ; la science expérimentale, édifiée souvent sans eux, fut détournée contre eux. L'opinion s'est accréditée chez beaucoup que la science a le monopole de la certitude et qu'elle est en opposition fatale avec la foi. Plusieurs, se targuant d'érudition et de savoir, ont quitté le positivisme précisif, légitime et nécessaire aussi longtemps qu'il se limite aux investigations expérimentales, et sont arrivés par un saut logique à un agnosticisme absolu et à un positivisme exclusif de tout ce que la métaphysique, la morale et la religion nous présentent d'ultra-phénoménal. Ajoutez à cela le scepticisme religieux et nous avons, avec les caractères de notre époque, les erreurs fondamentales à combattre.

En face de ces nouvelles formes de l'erreur, l'auteur a renoncé aux arguments métaphysiques. Vis-à-vis d'adversaires qui n'en admettent pas la valeur, il est nécessaire, selon lui, de les suivre sur leur propre terrain, celui des faits, et de faire « la contre-épreuve des certitudes de la foi par les certitudes de la science » (p. 62). C'est en effet une tactique habile pour un apologiste d'honorer la science, et de ne pas être « de ces hommes de peu de foi qui, comme le disait Newman, n'ont pas assez de confiance dans la Révélation pour la croire à l'abri des conflits des opinions humaines ». — L'auteur se propose de démontrer qu'il n'y a rien dans les divers enseignements de la science qui puisse porter atteinte à l'autorité de la foi catholique, et bien plus qu'il existe une éclatante harmonie entre leurs conclusions. Une apologie scientifique de cette sorte est difficile de nos jours, au milieu des tâtonnements et de l'extrême mobilité des décisions doctrinales de la science. Il y a à séparer des hypothèses le solide trésor des faits et de leurs lois. D'autre part, comme le fait l'auteur en tête de chaque chapitre, il faut avoir soin de définir la vérité chrétienne dans son expression la plus brève et la plus nette, pour éviter « la double confusion également préjudiciable à la science et à la religion » (p. 59).

Dès lors, la méthode du livre est irréprochable. Pour chaque question, chaque chapitre, nous avons après la vérité strictement

Digitized by Microsoft®

chrétienne les résultats définitifs, acquis et incontestés des sciences naturelles. Il expose, en second lieu, les problèmes dont la solution est moins confirmée ; ce qui peut être livré aux libres recherches, à la libre discussion. Enfin, en troisième lieu, il aborde pour les réfuter les systèmes pseudo-scientifiques, ouvertement opposés à la science, à la philosophie aussi bien qu'à la foi.

Quant à l'ordre des matières traitées, la Cosmogonie, origine et développement de l'univers, fait l'objet d'une première étude. Suit le problème biologique : la genèse et la propagation de la vie. On regrette cependant que l'auteur, retenu par le caractère exclusivement scientifique de sa méthode, évite, dans la discussion du problème de l'origine des espèces, tout argument métaphysique. D'autant que ce problème relève plus de la philosophie que du domaine proprement scientifique.

Enfin vient l'étude de la vie propre à l'homme ; c'est la question anthropologique, la plus débattue et la plus importante. Elle nous semble en général bien menée (*Origine, histoire et destinée de l'homme*, 4me partie). A propos de l'instinct, l'auteur partisan d'ailleurs d'un innatisme se rapprochant « du rêve inné de Cuvier », trouve dans les manifestations diverses et harmonisées des actes instinctifs une preuve de l'existence d'un Dieu intelligent et tout-puissant. Il nous a paru étonnant qu'il n'ait pas continué son argumentation dans le même ordre de réalités pour expliquer par la finalité immanente, et médiatement par la cause créatrice, l'existence de l'ordre mondial et universel non moins merveilleux que l'ordre manifesté par les activités instinctives. Il aurait rencontré les formes du mécanisme matérialiste, qu'il est important, au point de vue apologétique, d'étudier et de critiquer.

Ce livre s'adresse, non pas à des philosophes de profession, mais à toute intelligence impartiale désireuse de s'instruire dans ces matières d'une importance unique. C'est ce qu'on ne peut oublier, car on ne comprendrait pas comment l'auteur consacre des chapitres entiers à la personnalité si précaire de ce savant de fantaisie, affublé de lambeaux philosophiques, qu'est Ernest Haeckel. Son intention est de réparer chez les lecteurs des *Welträthsel* les dégâts causés par cet ouvrage impie.

A. De Coene.

Louis Weber, *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*. Un vol in-8° de 396 pages (Bibliothèque de philosophie contemporaine). — Paris, Alcan, 1905.

Il faut, pour achever la lecture de ce gros livre, un réel courage.

Digitized by Microsoft®

Le vocabulaire de la jeune école française n'a plus rien à envier aux philosophies allemandes, et nous sommes bien loin de la traditionnelle clarté dont se vantaient naguère nos voisins du Sud. Aussi bien M. Weber n'est pas le premier à nous permettre cette constatation. De plus, l'ordonnance générale de son livre est loin d'être parfaite. L'exposé des idées s'emmêle à la critique des systèmes, un problème se pose et, à l'instant où l'on attend à y voir donner réponse, une digression vous entraîne, des pages et des pages durant, à travers d'interminables préliminaires.

Ces réserves faites, ce livre vaut une lecture, et même une étude attentive. Il révèle un effort de pensée vigoureux. Pour des esprits habitués au réalisme confiant du moyen âge, cet effort serait tout à fait déconcertant. Si on veut bien lui donner comme introduction, ainsi que le fait M. Weber, une vue d'ensemble sur la marche en avant de la philosophie critique, on s'apercevra que l'effort était depuis longtemps préparé. M. Weber a fait faire à l'idéalisme le dernier pas, il est arrivé à l'idéalisme absolu. Toutes les philosophies critiques gardaient invariablement quelque chose de la vieille superstition réaliste, de cette illusion du sens commun qui nous fait croire que notre connaissance se termine à quelque chose, à un objet existant en dehors de nos idées. Même Fichte et Hegel, *a fortiori* Ch. Renouvier, méritent ce reproche. Fichte fait du moi absolu encore une réalité en soi, il admet aussi un non-moi, au moins subséquent à sa position par le moi. Hegel aussi admet la production par l'idée d'un réel irréductible. Les monades de M. Renouvier ne sont ni plus ni moins que des choses-en-soi. « Le monadisme n'est qu'un compromis de la raison philosophique avec le sens commun » (p. 148). Débarrassons-nous donc jusqu'au bout du sens commun et arrivons à l'idéalisme logique. La seule position définitive de l'idéalisme est « celle qui consiste à n'admettre en aucune façon l'existence du réel, à le nier purement et simplement. Ce n'est pas seulement parce qu'il a été mal posé que le problème du réel, hantise de la philosophie, est insoluble, c'est, par dessus toute autre considération, parce que son objet n'existe pas » (p. 159). Nous n'en sommes donc plus du tout à l'agnosticisme, il n'y a pas d'inconnaissable, car il est absurde de parler d'inconnaissable. L'existence est identique avec la pensée, c'est-à-dire, en d'autres termes, il n'y a d'existence que l'existence logique; « la réalité fondamentale, quel que soit le type d'après lequel on la conçoive, ne saurait exister indépendamment de l'affirmation qui la pose » (p. 158).

M. Weber arrive par une double voie à cette thèse, paradoxale

Digitized by Microsoft®

s'il en fut jamais. Par voie d'analyse d'abord, en nous montrant que la réflexion n'a pas d'autre résultat que de nous dégager progressivement du réalisme, du réalisme de la sensation qualitative d'abord, puis du réalisme de la physique, puis successivement de tous les réalismes plus ou moins mitigés de la philosophie. Le dernier mot de la réflexion philosophique est la négation du réel. Par voie de synthèse, on arrive au même point. Le principe premier de la philosophie contemporaine est le fameux *Cogito*. Or pour dire légitimement : « Je pense, donc je suis », il faut identifier l'existence avec la pensée.

Il y aurait évidemment bien des choses à dire au sujet de ces arguments. Ils sont connus depuis longtemps, comme sont connues aussi les réponses de la philosophie réaliste. M. Weber a poussé ces arguments jusqu'à leurs dernières conséquences, et cela fait de son livre une vraie réfutation *ab absurdo* de l'idéalisme. Nous ne pensons pas que l'idéalisme absolu ait chance de dominer jamais la pensée philosophique. Il est intéressant néanmoins de voir démontrer qu'une fois engagé sur les voies de l'idéalisme il faut, pour être conséquent, aller jusque-là.

L'objection fondamentale, que devait rencontrer M. Weber, vient de l'existence et des procédés de la science positive. La « métaphysique » — le mot signifie pour la nouvelle école à peu près le contrepied de ce que l'étymologie et l'usage lui faisaient dire — est dédaignée aujourd'hui, parce qu'on la croit en opposition avec la science. M. Weber veut les réconcilier, et c'est là l'idée la plus originale de son livre, et celle à laquelle il paraît attacher le plus d'importance. La science positive est dominée par l'observation, son ambition est de s'en tenir strictement aux faits. Le fait est le contrôle des théories, c'est le réel opposé à la pensée, lui servant de modèle et de guide. En apparence, la méthode d'observation donne à l'idéalisme un formel démenti. M. Weber a tâché de l'interpréter dans le sens de ses idées, on ne saurait y mettre plus d'ingéniosité ni de vigueur d'esprit qu'il ne l'a fait. Résumons en deux mots sa position.

Le fait scientifique n'a en réalité de signification qu'en tant qu'il est pensé, en tant qu'il acquiert l'existence logique ; nous devons lui dénier toute autre réalité. L'expérience d'un fait, son étude par l'observation, son opposition aux théories reçues, son incorporation au système de la science et les modifications qu'elle fait subir à celle-ci, ce sont tout simplement les étapes de la Science en voie de se faire, c'est le devenir de la Science. La vérité scientifique, c'est l'accord d'un jugement avec tout l'ensemble des jugements et des

Digitized by Microsoft®

raisonnements qui constituent le savoir, c'est l'équilibre actuel de la Science. Comment s'explique le devenir de la Science ? Ici M. Weber se sépare nettement des grands subjectivistes postkantiens. Pas de déduction des catégories qui ferait de la pensée, ou du moi pensant, comme une nouvelle chose-en-soi. Tenons-nous-en à l'immanence rigoureuse, la Science devient, c'est la réalité fondamentale à laquelle il ne faut pas chercher d'explication ultérieure. En somme : je pense ce que je pense, parce que je le pense, comme je le pense, voilà le dernier mot de toute la philosophie. C'est là, peut-être un peu brutalement, la quintessence de l'idéalisme absolu. Nous l'avons dit, M. Weber n'a pas renouvelé les arguments que l'idéalisme oppose au réalisme de sens commun. Laissons donc ce débat. En présence des conclusions de l'idéalisme absolu, il resterait un dernier mot à dire. La science devient, c'est fort bien ; mais elle devient par moi, au prix de quelles peines et de quelles fatigues souvent ! A quoi bon pourtant, et ne vaudrait-il pas mieux arrêter ce devenir importun ? Nous ne voyons pas trop quelle réponse on pourrait faire à cette question, du point de vue de l'idéalisme absolu. Il est vrai, M. Weber le constate à maintes reprises, la Science « réussit », ses prévisions concordent avec nos impressions, elle nous permet ainsi d'organiser notre vie. La raison en est que toutes nos expériences sont des moments de son évolution. Nous continuerons à penser que cette « réussite » de la Science serait infiniment plus intelligible si on la supposait dominée par la connaissance progressive d'un monde réel. Cela n'empêche pas que cet ouvrage, dont nous n'avons fait que résumer très brièvement les idées fondamentales, ne soit des plus instructifs.

L. Noël.

Ch. Renouvier, *Les Derniers Entretiens.* — Paris, A. Colin, 1904.

M. L. Prat a recueilli pieusement les derniers discours et les dernières pensées du maître dont il fut le disciple le plus fidèle. Les derniers jours de Renouvier furent dignes de sa vie : elle s'y trouve mirée en raccourci. Travail incessant et fécond, recherches laborieuses à la poursuite d'une pensée qui se dérobe souvent et ne se laisse saisir que grâce à d'énergiques efforts, vues originales révélatrices d'une personnalité puissante, isolement de la vie, bonne foi et loyauté, gravité morale et stoïcisme calviniste, désir d'une religion naturelle et individuelle, hostilité violente et aveugle contre l'Église catholique : tout Renouvier est là ; le penseur, le théoricien politique, l'homme se retrouvent dans ces traits. Jusqu'au dernier souffle, alors que son corps se paralysait sous l'attouchement glacial

Digitized by Microsoft®

de la mort, sa pensée travailla vivace, s'efforçant de prendre corps. Devant l'au-delà, il fait un sévère examen de conscience. Près de paraître devant Dieu, il prononce des paroles haineuses à l'adresse de l'Eglise.

Cette mort, sans doute, présente de beaux traits. Et cependant, comme on peut constater, à ces instants décisifs, la faiblesse des croyances « laïques » qui animaient l'ancien directeur de la *Critique religieuse !* Renouvier croyait en Dieu et à l'immortalité de l'âme. Il avait déterminé dans son dernier ouvrage, le *Personnalisme*, les lignes principales d'un Credo. Et, la veille de sa mort, il avait émis le projet d'une religion nouvelle, « une religion d'intellectuels, sans dogme, qu'elle voudrait imposer, sans prêtres, sans Eglise, une religion philosophique... » [1]. Et même il avait désigné particulièrement l'homme qui lui semblait convenir pour cette œuvre, Henry Michel — qui est mort il y a deux mois. Et, cependant, dans ses préoccupations dernières, combien le monde nouveau où il entrera bientôt, tient peu de place ! Il pense peu à la vie immortelle qui l'attend, après la dissolution du corps. Ses pensées vont plutôt au monde qu'il quitte. Il s'occupe des événements de la vie, des succès futurs de sa doctrine, de l'avenir de la philosophie française. Combien ses croyances « laïques » l'animent peu ! Comme elles se révèlent des affirmations d'ordre théorique, de même nature que des spéculations métaphysiques, impuissantes à pénétrer dans toute leur profondeur sa vie et son être, à devenir sa chair et son sang !

Que l'on compare la mort du philosophe que son pieux disciple appelle un « sage », à la mort de Socrate, illuminée par les espérances de l'immortalité. Qu'on la compare surtout à la mort des héros enfantés par l'Eglise catholique, et l'on comprendra quel principe d'immense certitude et de vie puissante est ce catholicisme que le fondateur du Néo-Criticisme, faute d'en connaître *tous* les aspects et la réalité intime, exécra si violemment. Renouvier, mourant, ne cesse d'appartenir à ce monde ; saint Bernard et saint François d'Assise sont déjà, en expirant, dans la vie immortelle et la gloire infinie.

EDGAR JANSSENS.

JOSEPH SCHUCHTER, *Kurzgefasste empirische Psychologie.* — Wien, Alfred Hölder, 1902.

S'inspirant de la séparation introduite depuis Wolff entre la philosophie et la science, l'auteur oppose la philosophie *empirique* à la

1) *Les Derniers Entretiens*, p. 105.

Digitized by Microsoft®

philosophie *rationnelle*. Celle-ci est du domaine de la métaphysique, celle-là au contraire est une branche des sciences naturelles. La psychologie empirique a pour objet matériel l'étude des phénomènes vitaux de l'homme ; son objet formel, qui la distingue de la physiologie, se limite aux phénomènes conscients de l'homme. En conséquence, sa méthode propre est l'induction basée uniquement sur l'introspection ou observation interne. Elle a pour but : 1° de décrire et de classer méthodiquement les faits observés ; 2° de les rattacher à leurs causes en formulant leurs lois ; 3° de fournir les données des problèmes métaphysiques que la psychologie rationnelle aura à résoudre.

Sous cette écorce cartésienne on n'est pas peu surpris de trouver des doctrines purement aristotéliciennes. Toutes les conclusions du professeur autrichien sont nettement scolastiques et formulées le plus souvent par des citations textuelles d'Aristote. L'origine expérimentale de nos idées, la théorie de l'abstraction, celle de la matière et de la forme, la substantialité et la spiritualité de l'âme se déduisent tour à tour rigoureusement de l'observation des faits et viennent se concentrer dans la formule finale qui résume tout l'ouvrage : L'âme est « spiritualis forma corporis vivi sensibus praediti ».

L'auteur, on le voit, est parvenu à bâtir un édifice sérieux au moyen de matériaux en nombre fort limité par la conception étroite qu'il s'est formée de son sujet. Cependant cette limitation arbitraire devait produire des lacunes regrettables. Ainsi, pas de traces de la question de l'unité substantielle du composé humain. M. Schuchter ne s'est-il pas rendu compte de l'importance fondamentale de cette thèse dans la psychologie aristotélicienne ? On serait tenté de le croire, et c'est peut-être là ce qui explique comment un fidèle disciple d'Aristote, « le père de la psychologie », ait pu réduire le rôle de cette science à l'étude des seuls phénomènes conscients et pour autant seulement qu'ils sont conscients.

Jos. Homans.

Dr Edgar Dacqué, *Der Descendenzgedanke und seine Geschichte.* — München, Ernst Reinhardt, 1905.

Sous ce titre, l'auteur nous présente une rapide esquisse de l'idée évolutionniste à travers les siècles. Ne cachant pas ses opinions nettement matérialistes, il traite l'idée de la création mosaïque comme une fable qui malheureusement « a entravé et paralysé pendant des siècles l'essor des sciences naturelles » (p. 20). S'étendant avec complaisance sur l'antiquité gréco-romaine, il saute à

Digitized by Microsoft®

pieds joints par dessus le moyen âge qui pour lui est « une tache noire qui ne commence à s'éclaircir qu'après le XIIIe siècle » (p. 5).

Plus intéressante est l'introduction dans laquelle l'auteur donne un exposé sommaire de la théorie évolutionniste et de ses preuves. Partisan convaincu de cette théorie, il ne s'exagère pas, il faut le reconnaître, la portée des arguments par lesquels il s'efforce de la prouver. « Quant aux preuves directes du fait de la descendance, il faut y renoncer à jamais, au moins dans la grande majorité des cas » (p. 7). On doit se contenter d' « analogies et de probabilités » pour en déduire logiquement l'idée d'un développement progressif du monde organique y compris l'homme lui-même, « comme la seule explication rationnelle possible » (p. 5).

Parcourant l'exposé des preuves, on constate sans peine que depuis trente ans l'hypothèse préconisée par l'auteur n'a pas fait un pas de plus : pas un fait, pas un argument nouveau. La grande pierre d'achoppement du système, la question de l'origine première de la vie, reste toujours debout : l'auteur le reconnaît lui-même. On aboutit fatalement à un dilemme dont les deux alternatives sont également antiscientifiques : la génération spontanée, ou l'existence d'êtres vivants dans un milieu incandescent.

Jos. Homans.

Francesco Macry-Correale, *Saggio filosofico sull' errore ; Letture sul positivismo ; La religione e la coscienza ; Introduzione allo studio della filosofia integrale* (Parte prima : *la filosofia è una scienza ?* Dispensa prima). — Foggia, tipografia D. Pascarelli, 1903-1904.

De ces études, les deux premières, marquées d'une teinte prononcée d'anticléricalisme, ont été écrites à l'âge de 17 et de 19 ans. Bien que l'auteur ait lui-même abandonné les doctrines qui s'y trouvent exposées, il a cependant tenu à publier ces essais de jeunesse dans l'édition totale de ses œuvres. Les historiens de la philosophie s'en réjouiront autant que les personnes désireuses de connaître de plus près les variations philosophiques de M. Macry-Correale. Nous nous contenterons de signaler ces écrits à leur attention pour nous arrêter à l'examen de la dernière étude qui représente la quatrième étape — sans doute définitive — de la pensée de l'auteur.

Comme on le voit par l'énoncé du titre, l'introduction à son système nouveau de philosophie intégrale, aborde dans sa première partie la question de savoir si la philosophie est une science. M. Macry-Correale y répond négativement.

Digitized by Microsoft®

En effet, l'examen des systèmes philosophiques et des définitions de la philosophie l'amène à conclure que, son unité ne lui venant pas d'un objet un qu'elle étudierait à la façon des sciences, la philosophie consiste uniquement dans une tendance de l'esprit — innée chez certains — à intégrer dans une synthèse les connaissances nombreuses ou peu étendues, claires ou confuses, exactes ou imparfaites, que l'on possède. Aussi est-elle non une science, mais une production spontanée de l'esprit comme l'art et la poésie.

Quant aux preuves dont M. Macry-Correale étaye sa thèse, elles sont les unes d'ordre psychologique, les autres d'ordre historique. Celles-ci reviennent à montrer qu'à part les grandes découvertes, les sciences ne sont qu'en connexion indirecte avec le développement de la société auquel la philosophie se rattache par un lien direct. Celles-là se résument dans les propositions suivantes : La philosophie n'a jamais été une profession comme les sciences en général, ni un métier comme les arts libéraux, mais une vocation et un idéal pour lui-même. Pour pouvoir être homme de science, il faut une certaine maturité de l'esprit, résultat de l'âge et de l'étude, qui n'est pas requise en philosophie, — à preuve les enfants philosophes. Quelles que soient ses contradictions et ses extravagances, une philosophie ne cesse pas d'être une philosophie, et cela, au rebours de la science qui exclut les productions pseudo-scientifiques. Enfin, alors que l'œuvre philosophique résulte, dans ce qu'elle a de mieux, du travail inconscient du penseur, la science est un processus entièrement conscient.

A l'appui de ces affirmations, M. Macry-Correale consacre plus de cent pages à passer en revue les philosophes les plus connus. On aura du plaisir à trouver ici (pp. 114-120) une autobiographie limitée à l'enfance de l'auteur, qui, à douze ans, avait déjà conçu et achevé son premier système philosophique. En voici un extrait relatif à l'éthique : « En morale je croyais avoir inventé une nouvelle science appelée *abecelara*, espèce de parole cabalistique qui ne signifiait autre chose au fond que l'art de se moquer du prochain, art qui commençait par l'adresse des jongleurs et des prestidigitateurs pour finir par l'imbroglio le plus raffiné. L'*abecelara* était la science des surhommes... De ce raffinement de l'intelligence était exclue toute idée de fraude ou de manquement... L'*abecelara* nous paraissait être surtout quelque chose d'esthétique dans son charme si vif. » Malheureusement, l'auteur n'apprend pas à ses lecteurs s'il a renoncé à l'*abecelara*.

F. Martin.

Digitized by Microsoft®

M. Thury, *Le Déterminisme dans les sciences de la vie.* — J. L. Mercier, *Le Déterminisme en médecine.* — Lausanne, Bridel, 1904; 44 pages.

Le Dr J. L. Mercier a réuni dans cette petite brochure quelques faits, intéressant les sciences médicales, dans lesquels les lois naturelles peuvent sembler en défaut. Instinctivement l'homme, déconcerté, soupçonne l'intervention de puissances libres.

Nous voilà en face d'un des problèmes les plus difficiles et les plus dangereux de la cosmologie et de la psychologie, le problème de l'interaction du matériel et de l'immatériel, et spécialement des rapports entre les forces psychiques et physiques. M. le professeur Thury, dans une préface à la communication du Dr Mercier, pose nettement la question. L'auteur croit, avec Claude Bernard, que l'évolution de la vie exige la présence dans le corps organisé d'une idée directrice ; mais, notamment dans l'homme où l'intervention d'un pouvoir supérieur aux forces physiques et chimiques — la volonté — est plus manifeste, le *comment* de cette intervention est chose déconcertante. On pourrait attribuer à la volonté une force mécanique réelle, mais imperceptible, ou bien se contenter de lui reconnaître une influence modificatrice des énergies potentielles ou actuelles. L'auteur ne se prononce point entre ces deux hypothèses et il serait hors cadre de les discuter ici; mais nous croyons devoir affirmer — et l'histoire de la philosophie moderne en témoigne — que le problème ne peut trouver aucune solution satisfaisante dans toute théorie qui admet avec Descartes la division dualistique de l'homme.

F. Van Cauwelaert.

J. Baylac, *La Morale et la Science sociale.* — Paris, Lecoffre, 1903.

M. Baylac examine la thèse fondamentale du livre de M. Lévy-Brühl, *La Morale et la Science des mœurs*, dont nous avons eu dans cette *Revue* même une analyse critique due à la plume de M. Legrand.

L'auteur expose la théorie nouvelle et montre que l'on fera nécessairement fausse route en donnant à la science sociale le rôle de servir de dernier fondement à la morale. La morale, en effet, s'occupe de ce qui doit être et ainsi se base toujours sur une finalité; la science sociale ne dira jamais que ce qui est. Il n'en demeure pas moins vrai qu'à côté de son intérêt spéculatif, la science sociale peut fournir un appoint précieux pour l'application de la morale, et, sans être la condition suffisante, une bonne science des mœurs

Digitized by Microsoft®

peut être une condition nécessaire de notre intervention efficace dans l'ordre moral. Ainsi, comme l'a fait observer M. Legrand, une psychologie plus approfondie de l'enfant nous donnera, en matière d'éducation, des clartés que nous n'avons pas aujourd'hui. Mais de même que les progrès des sciences physiques n'ont pas écarté les problèmes métaphysiques, ainsi la science des mœurs ne saurait faire disparaître les principes de la morale qui a toujours son fondement dans l'essence de la nature humaine et dernièrement en Dieu.

R. Rosseel.

Rudolf Eucken, *Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung*. — Leipzig, 1905.

M. Eucken a eu l'excellente idée de nous conserver dans ce volume un certain nombre d'articles et de monographies qu'il avait publiés, durant ces dernières années, dans différents périodiques. Ces études s'occupent naturellement de questions diverses et ne présentent pas toujours un égal intérêt. Néanmoins, un même souffle les inspire, toutes portent la marque d'une noble largeur de vues. Sans renier sa propre pensée, Eucken apprécie impartialement l'œuvre et le mérite de ceux qui travaillent au pôle opposé au sien.

L'auteur range lui-même ces études sous deux chefs différents : les articles qui intéressent la morale et la philosophie pratique ; et certains problèmes religieux et religioso-philosophiques. Dans un appendice [1], il demande que l'on accorde aux sciences philosophiques une place plus honorable dans l'enseignement.

La première partie de l'ouvrage est subdivisée en deux sections, dont la seconde comprend des aperçus sur la physionomie philosophique de quelques personnalités de marque [2]. Ce sont, la plupart, des esquisses commandées par des circonstances qui leur donnaient une actualité particulière. Nous ne nous y arrêterons pas ; elles intéressent spécialement l'historien.

Dans les autres mémoires, l'auteur développe des aperçus sur les problèmes dominants de notre époque [3]. Il y a un charme parti-

1) « Was sollte zur Hebung philosophischer Bildung geschehen » (pp. 129-138).

2) Aristoteles' Urteil über die Menschen (p. 53). — Goethe und die Philosophie (p. 65). — Fichte und die Aufgaben unserer Zeit (p. 85). — Friedrich Fröbel als ein Vorkämpfer innerer Kultur (p. 97). — Zur Erinnerung an Immanuel Hermann Fichte (p. 102). — Runeberg's Lebensanschauung (p. 108). — Moritz Seebeck (p. 106). — Zur Erinnerung an Karl Steffensen (p. 134).

3) Ein Wort zur Ehrenrettung der Moral (p. 1). — Die moralischen Triebkräfte im Leben der Gegenwart (p. 16). — Die innere Bewegung des modernen Lebens (p. 27). — Festrede zur Jahrhundertfeier (p. 35). — Die Bedeutung der kleineren

Digitized by Microsoft®

culier à entendre un véritable penseur disserter sur ce qu'on pourrait appeler l'âme de son temps. M. R. Eucken suit attentivement les courants économiques, intellectuels, moraux et religieux qui traversent notre siècle, il creuse pour découvrir les sources de l'évolution qui travaille notre société. Il possède d'ailleurs, à un degré peu ordinaire, le talent de revêtir élégamment sa pensée.

Toutes les forces qui ont gouverné les siècles précédents, ont été battues en brèche dans les temps nouveaux. La morale a été déclarée déchue de son autorité ; l'Église et la religion étaient bannies de la pensée de l'humanité nouvelle ; l'esprit humain ambitionnait d'être autonome et de se suffire à lui-même ; l'individu humain voulait être à la fois l'origine et le maître de toutes choses. Incontestablement, dans son activité passionnée, l'homme du XIXe siècle a découvert bien des forces secrètes de la nature, comblé bien des besoins encore inassouvis, élevé le niveau général de la civilisation, mais dans sa concentration sur les détails, sur le but immédiat et sur les causes rapprochées, il a créé certaines combinaisons dont il n'a pas aperçu le défaut organique ou la contradiction intrinsèque. Beaucoup, d'ailleurs, ont cédé à l'esprit d'exclusivisme qui anime toujours les passionnés et les fanatiques.

L'œuvre nouvelle est loin de satisfaire toutes les aspirations humaines ; de divers côtés on tente d'assainir notre atmosphère intellectuelle. Cet aveu est dans la bouche de plusieurs philosophes non-catholiques. M. Eucken le confirme à plusieurs reprises. « Notre époque, dit-il, se caractérise dans son ensemble par une inquiétude interne, par une réaction de tous les instants non seulement au dehors, mais contre elle-même ; elle remue avec défiance son propre être. Ce doute et cette inquiétude témoignent que la vie moderne n'est point, par essence, une chose simple, mais qu'elle se meut plutôt dans plusieurs directions à la fois, et à coup sûr, qu'elle est faite d'une intolérable contradiction » (p. 27). « Partout où nous portons nos regards, nous découvrons la contradiction, la ruine, la lutte à la vie ou à la mort. Et cet antagonisme n'est pas né entre les individus ni entre les partis, mais est inhérent à notre œuvre intellectuelle elle-même » (p. 29).

Comment résoudre la contradiction, comment supprimer l'antagonisme intérieur qui met l'esprit moderne aux prises avec ses

Nationen (p. 47). — Die Stellung der Philosophie zur religiösen Bewegung der Gegenwart (p. 155). — Der moderne Mensch und die Religion. — Enfin deux travaux critiques d'un intérêt moins général : Pierre Bayle, der grosse Skeptiker. Eine psychologische Analyse (p. 186). — Ein neuer Durchblick der Weltgeschichte (Besprechung von Willmann's Geschichte des Idealismus) (p. 206).

Digitized by Microsoft®

propres créations? M. Eucken a confiance encore dans l'efficacité des forces qui ont fait la grandeur des temps antérieurs, pourvu qu'elles s'inspirent de l'esprit nouveau. Les tendances étatistes ou communistes menacent l'indépendance de l'individu, que la morale nouvelle subordonne tout entier au bien commun ; une réaction contre cette tendance s'impose, elle se fera de préférence en fortifiant la conscience morale de l'individu, car, l'histoire nous l'atteste, la grandeur morale donne à l'individu la veritable indépendance. Par ses découvertes et ses entreprises hardies l'homme moderne a cru se soumettre définitivement la nature ; mais déjà le machinisme menace à son tour la puissance humaine ; tout a subi une interprétation subjectiviste, et de jour en jour, le besoin de réalisme et d'objectivité devient plus douloureux ; on a banni le surnaturel ; mais au delà du monde scientifique, nous soupçonnons des profondeurs nouvelles qui nous attirent irrésistiblement, car la science ne nous révèle pas tout notre être, elle ne peut nous dire d'où il vient ni où il va. Aussi un revirement religieux est indéniable: l'auteur le salue avec une sympathie respectueuse.

M. Eucken est évolutionniste et son évolutionnisme repose sur ce monisme un peu vague, qui sous des aspects plus ou moins variés se manifeste à l'heure présente chez de nombreux philosophes allemands. M. Eucken croit à un esprit moderne, qui différencie profondément nos temps de tout ce qui les a précédés, et si la morale, la religion, la philosophie veulent reprendre leur empire, elles doivent à leur tour subir une transformation essentielle.

Cette pensée revient à plusieurs reprises sous sa plume. Une époque ne peut transmettre ses commandements moraux à l'autre ; la morale est soumise à un flux continuel, sans cesse elle doit se préoccuper d'une démonstration nouvelle de ses vérités. — La religion elle-même a besoin d'être rénovée par l'esprit moderne. « Si elle veut conserver avec un zèle jaloux sa forme ancienne, elle entre dans une lutte interminable non seulement avec les tendances subjectives, mais avec la substance même du travail moderne. » Et quand récemment l'auteur voulut bien consacrer à la néo-scolastique un article d'ailleurs élogieux [1]), il termina par une observation analogue : « Cette conception (néo-scolastique) serait uniquement réalisable dans l'hypothèse où la science nouvelle aurait révélé des faits et des méthodes encore inconnus, mais où elle ne nous imposerait pas en même temps un mode nouveau de penser, une

1) *Das wissenschaftliche Zentrum des heutigen Thomismus.* Beilage z. Allgem. Zeitung, n. 221, 1904.

Digitized by Microsoft®

nouvelle philosophie, où elle ne serait pas l'expression d'une vie nouvelle et de rapports fondamentaux nouveaux de l'homme avec la réalité. »

Malgré les manifestations nouvelles de l'activité humaine qui se succèdent sans relâche, nous ne croyons pas que la substance humaine a subi une transformation véritable, que l'évolution des hommes et des choses est assez profonde pour ébranler la stabilité de la morale et de la religion. Nous enregistrons paisiblement les découvertes de la science moderne, et notre confiance dans la vieille synthèse scolastique est loin de s'en émouvoir.

D. Mercier.

P. D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'Histoire des Religions*. Traduit de l'allemand sous la direction de MM. Hubert et Lévy. Un vol. de 714 pages ; prix : 16 fr. — Paris, Colin, 1904.

Tout auteur annonce habituellement dans sa préface que son livre répond à un inévitable besoin. C'est souvent inexact et parfois absolument faux. Tel n'est pas le cas de MM. Hubert et Lévy qui écrivent avec raison : « Les éditeurs de ce livre se sont préoccupés de donner, en français, tant aux spécialistes qu'aux autres, l'instrument de travail qui leur manquait. »

La composition et la traduction de ce livre sont des œuvres collectives. L'histoire des religions exploite un domaine aussi étendu que l'humanité même. C'est dire qu'il ne peut exister de spécialiste dans l'universalité des connaissances relatives aux phénomènes religieux. Un manuel, au courant des progrès les plus récents, doit forcément être l'œuvre de plusieurs. Et le succès du livre de M. Chantepie est dû pour une grande part à ces collaborations multiples grâce auxquelles il a pu sans cesse être mis à niveau.

La traduction est toujours correcte et, ce qui est plus important quand il s'agit d'une version allemande, toujours remarquablement claire et même élégante. Elle a été faite sur la deuxième édition parue en 1897. L'innovation caractéristique de cette édition, c'est l'introduction d'un chapitre sur la Religion d'Israël (pp. 186-251).

Ce chapitre est l'œuvre du professeur Valeton, collègue de M. Chantepie à l'Université d'Utrecht. M. Valeton rejette l'hypothèse de Stade en vertu de laquelle l'animisme serait une étape qu'auraient traversée à leur début toutes les religions et par suite celle d'Israël. Il rejette surtout l'hypothèse semblable faite par Roberson Smith en ce qui concerne le totémisme. On ne trouve pas dans l'histoire d'Israël des traces suffisantes d'un animisme ni d'un totémisme antérieurs pour admettre l'existence primitive de ces phases (p. 195).

Digitized by Microsoft®

On sait que depuis lors le R. P. Zapletal de l'Université de Fribourg, a réfuté un à un, point par point, et d'une manière péremptoire, tous les arguments destinés à prouver le totémisme d'Israël.

M. Valeton expose sur l'évolution religieuse d'Israël un système que nous esquisserons, pour l'intérêt qu'il offre en soi, non pour en garantir l'exactitude. Le Dieu primitif d'Israël serait une fonction de la famille et de la tribu. Chacune concevait un Être très haut, très puissant, supra-terrestre, comme son maître et son Dieu. Mais, le Dieu d'une tribu ne vaut que pour les membres de cette tribu. La religion primitive d'Israël serait donc plutôt un hénothéisme qu'un monothéisme (p. 196). Plus tard, après la constitution de l'unité nationale, Jahvé devient le Dieu de tout Israël. Enfin, plus tard encore, quand Jahvé fut surtout conçu dans ses attributs moraux, il devient le Dieu de toutes les nations, mais qui protège spécialement Israël comme son peuple élu (p. 219). C'est l'avènement du plein monothéisme aux temps d'Isaïe.

Parallèlement à cette évolution, s'en accomplissait une autre dans la conception des attributs de Jahvé. On le conçoit comme libérateur et guerrier à la sortie de l'Egypte (p. 208) ; comme roi et possesseur du pays au moment du passage de la vie nomade à la vie sédentaire (p. 205) ; comme justice, amour et sainteté, lorsqu'Israël victorieux de ses ennemis s'est dégradé dans la corruption et qu'il s'est agi pour les prophètes de le réformer (p. 215).

On voit immédiatement comment cette évolution est liée à la précédente. En concevant Jahvé comme étant la Justice, on le conçoit comme universel, car la Justice est partout identique. De même, en le considérant comme propriétaire du sol où la nation est établie, Jahvé cesse d'être le Dieu d'une tribu pour être celui du peuple entier.

Non seulement ces deux évolutions sont liées entre elles, mais elles le sont à toute la vie nationale. Chaque évènement politico-social (sortie de l'Egypte, établissement en Chanaan, corruption nationale, etc.) vient de déterminer une élaboration plus profonde et plus complète de l'idée de Jahvé.

Cette théorie est assurément fort ingénieuse, mais elle nous paraît trop systématique pour être le reflet exact de la réalité.

M. Defourny.

Dr Leicht, *Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie.* — Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung.

Le livre que M. le Dr Leicht nous offre sous ce titre, est intéressant à un double point de vue. Il met en relief une personnalité

Digitized by Microsoft®

peut-être trop méconnue jusqu'ici ; il nous fait assister ensuite à la naissance d'une discipline nouvelle.

Il nous trace une page de l'histoire de la philosophie contemporaine, en nous analysant les écrits de son maître, en nous initiant à ses multiples relations, en nous précisant sa position par rapport aux philosophes marquants de son époque, tels que Lotze, Herbart, von Hartmann, Schopenhauer ; d'autre part il nous initie à la culture d'une nouvelle science, dont il nous donne la définition génétique, le rôle, le fondement, les rapports avec d'autres sciences.

La mentalité de Lazarus, ses recherches et les résultats de ces recherches nous y sont indiqués succinctement, il est vrai, mais avec assez de développement pour nous donner une idée exacte de la personnalité philosophique que fut Lazarus.

Il s'en dégage très bien aussi le caractère que revêt chez Lazarus la psychologie des peuples, caractère de subordination à l'éthique sociale, mais aussi caractère d'exagération en ce qui concerne le rôle que remplirait l'esprit génétique de l'humanité ou du peuple (*Gesamtheit*) par rapport à l'individualité de chacun de ses membres (*Einzelne*).

Seulement il est regrettable que l'auteur ait négligé de mieux organiser sa matière, de donner à son ouvrage un plan plus facile à dégager et à en rendre par là même la lecture plus aisée et plus rapide.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Villa. — La psychologie contemporaine, traduit par Rossigneux, avec la collaboration de MM. Valentin et Battesti. Paris, Giard et Brière, 1904.

Chantepie de la Saussaye. — Manuel de l'histoire des religions, traduit par Henri Hubert et Isidore Lévy. A. Colin, Paris, 1904.

Van 't Hoff (J. H.). — La chimie physique et ses applications. Traduit par A. Corvisy. Paris, Hermann, 1905.

Croce (Benedetto). — Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale. Traduit par Henry Bigot. Paris, Giard et Brière, 1904.

Digitized by Microsoft®

De Backer (S. J.). — Institutiones metaphysicae specialis. Tomus secundus. Tomus tertius : Psychologia. Paris, Gabriel Beauchesne.

Simmel (Georg). — Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität. Leipzig, Duncker et Humblot, 1904.

Bellotti (A.). — Il monismo nella Filosofia contemporanea. Parte prima. Novara, G. Cantone, 1905.

Picavet (Fr.). — Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris, Alcan, 1905.

Pelletier (M.). — Les lois morbides de l'association des idées. Paris, Jules Rousset, 1904.

Lesêtre (H.). — L'Immaculée Conception et l'Église de Paris. Paris, Lethielleux, 1904.

Bourgeois (Th., O. P.). — L'Immaculée Conception et le cinquantenaire de la proclamation de ce dogme. Paris, Lethielleux, 1904.

Lasplasas. — Varie Varia, septimo : La Psicologia. San Salvador.

Ribot (Th.). — La logique des sentiments. Paris, Alcan, 1905.

Mannheimer (U.). — Geschichte der Philosophie in übersichtlicher Darstellung. I. Theil (1905), II. Theil (1904). Frankfurt am Mein.

Jaesche (G. B.) und Kinkel (W.). — Immanuel Kants Logik. Leipzig, Dürr, 1904.

Vaughan (Mgr J.). — Autour de la Bible. Traduit de l'anglais par l'abbé Jules Riché. Paris, Bloud, 1905.

Parisino Pittinelli. — Saggio di una teoria generale dei fenomeni naturali. Savona, D. Bertolotto, 1904.

Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Joannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli. — Questiones disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis. Ad Claras Aquas, prope Florentiam, 1904.

Felder (Dr H.). — Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Freiburg i. Br., Herder, 1904.

Bourget (P.) et Salomon (M.). — Bonald (La Pensée chrétienne). Paris, Bloud, 1905.

Brémond (H.). — Newman (La Pensée chrétienne). Paris, Bloud, 1905.

Sertillanges (R. P.). — Les sources de la croyance en Dieu. Paris, Perrin, 1905.

Chollet (J. A.). — La doctrine de l'Eucharistie chez les scolastiques. Paris, Bloud, 1905.

Wasmann (S. J.). — Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie. Freiburg i. Br., Herder, 1904.

Digitized by Microsoft®

WILLMANN (O.). — Aus Hörsaal und Schulstube. Freiburg i. Br., Herder, 1904.

PLA Y DENIEL. — De genesi et divisione scientiarum juxta Herbertum Spencer et juxta philosophiam scholasticam. Barcinone, Riera et Sans, 1905.

JOHNSTON ESTEP WALTER. — The principles of Knowledge. With remarks on the nature of reality. Volumes I and II: Johnston and Penney. West-Newton, Pa, 1901-1904.

SANCHEZ Y VASQUEZ (J. F.).— Del principio del Alma Humana. Sevilla, Izquierdo.

ARNAIZ (Marcelino). — La vida sensible. Madrid, Saenz de Jubera Hermanos, 1904.

STUFLER (J.). — Die Vertheidigung Schell's durch Prof. Keikl. Innsbruck, Karl Pustet, 1904.

La sociologia Spenceriana (Biblioteca del Popolo). Milano. Sonzogno, 1904.

GONZALEZ DE ARINTERO (Juan). — La Providencia y la Evolucion. Secunda parte : Teleologia y Teofobia. Valladolid, Cuesta.

TIMOTHEUS A PODIO-LUPERIO. — Theologia moralis universa. Paris, Gabriel Beanchesne, 1904.

JANVIER (E.). — Exposition de la morale catholique. II. La liberté. Paris, Lethielleux, 1904.

MANUEL FERNANDES DE SANTANNA. — Questoes de Biologia.

— O Materialismo em Face da Sciencia. Volumes I et II. Lisboa, Casa Catholica, 1900.

JOSEPH FABRE. — La Pensée chrétienne (des Évangiles à l'Imitation de Jésus-Christ). Paris, Alcan, 1905.

GAYRAUD, abbé. — Un catholique peut-il être socialiste? Paris, Bloud, 1904.

SEBASTIAN HAHN. — Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. Münster, 1905.

LUCQUET. — Aristote et l'Université de Paris pendant le XIIIe siècle. Paris, 1904.

— Quaestiones in conferentiis ecclesiasticis arch. Mechliniensis agitatae anno 1904.

HALLEUX (Jean). — Le Christ des Évangiles et le Christ de l'Histoire. Bruxelles, Schepens, 1905.

LINTELO (R. P. Jules). — Lettres à un prêtre à propos d'une polémique sur la communion fréquente. Tournai, Casterman, 1905.

CAMUT (E.). — La Tolérance Protestante, 2e édition. Paris, Bloud, 1905 ; 2,25 fr.

Digitized by Microsoft®

V.

LE PRINCIPE DU DÉTERMINISME

*(Suite *).*

Nous n'avons pas épuisé toutes les formes du déterminisme contemporain. Jusqu'ici nous n'avons pas vu mettre en doute la réalité-en-soi du déterminisme des phénomènes. Ce n'était pas seulement dans notre esprit, mais aussi dans les choses que se trouvaient les lois et leurs formes. Mais une nouvelle école va changer tout cela. Nous avons vu poindre le subjectivisme dans l'école empiriste anglaise; les lois rationnelles, universelles et nécessaires ne peuvent être certaines, car l'expérience ne peut rien nous fournir de pareil. Le déterminisme n'est donc qu'une construction probable. Analogues sont les conclusions du positivisme contemporain.

A cette difficulté répond la solution kantiste du problème de la science. Profonde a été l'influence de Kant sur tous les penseurs de ce siècle, et elle ne semble guère à son déclin. Dans ces dernières années, le kantisme a regagné une prépondérance marquée dans la pensée philosophique et il semble avoir complété le positivisme, comme il avait complété, au siècle dernier, l'empirisme. Pour Kant, le problème fondamental, celui qui doit primer toute autre recherche, c'est le problème critique. Avant d'examiner ce dont nous sommes certains, il nous faut savoir ce que valent nos certitudes. Kant n'est pas sceptique. Il ne veut

*) Voir *Revue Neo-Scolastique*, février 1905, p. 5.

Digitized by Microsoft®

pas ruiner nos assentiments, il ne veut que les examiner. Pour cela, il adopte une méthode qui constitue la profonde nouveauté de sa doctrine : elle consiste à étudier nos connaissances en elles-mêmes, abstraction faite de leur certitude, à déduire de leurs caractères la nature de la faculté qui les engendre, pour juger, de ce point de vue, leur portée. Telle est l'œuvre qu'il appelle la « Critique de la raison pure ».

Nos jugements sont de différente nature, théoriques, pratiques, esthétiques ; telle est du moins la division que Kant entrevoit parmi eux. Il ne s'agit pas de contester leur présence, il s'agit de rechercher les conditions de leur existence, d'étudier la raison en elle-même, en dehors de toutes ses activités, afin de savoir comment elle peut être la source des jugements de ce genre et quelle en est, par suite, la signification.

Selon le mot de M. Boutroux, pour Kant, « ce n'est pas l'être qui directement, immédiatement, est l'objet des recherches de la philosophie, c'est la science et la morale. Ce sont là les choses ayant une réalité, ce sont les données du problème. Il ne demande pas si la science et la morale sont possibles, elles le sont puisqu'elles sont ; il se demande comment il se fait que la science et la morale existent, quels en sont les principes, comment il faut expliquer leur existence » [1]).

Comment la science est-elle possible ? C'est le premier problème qui se pose. L'empirisme de Hume nie la portée universelle et nécessaire des jugements. Kant n'essaie pas d'établir que l'expérience peut conduire à la science. La science existe, constituée de jugements universels et nécessaires ; tel est son point de départ, il s'y tient. Si de pareils jugements ne peuvent venir de l'expérience, ils viendront d'ailleurs, ils seront indépendants de toute expérience, *a priori*.

1) Conférences de Sorbonne, publiées par la *Revue des cours et conférences*, 3e année, n° 7, p. 195.

Digitized by Microsoft®

D'autre part, le jugement scientifique, d'après Kant, n'est pas analytique. Les termes qui le constituent n'ont, d'eux-mêmes, rien qui commande leur réunion. L'acte du jugement se constitue par l'unification d'éléments divers que rien auparavant ne mettait en rapport. Au sens le plus rigoureux du mot, il est synthétique.

Ainsi nous voyons se préciser le premier problème de la critique. D'une formule vague : « Comment la science est-elle possible ? », il passe à une formule plus déterminée : « Comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? » [1])

La réponse est nette et logique. Cette synthèse, ne venant ni de l'expérience ni des termes pris en eux-mêmes, ne peut venir que de la structure de la faculté qui l'opère. Il faut la concevoir ainsi faite, qu'aucune expérience ne lui sera possible sans qu'elle l'organise en jugements selon certains types qu'elle porte en elle, comme des moules où l'expérience devra se couler. Elle est une « faculté de connaître *a priori* », constituée *a priori* pour connaître d'une manière déterminée.

Telle est donc la thèse fondamentale du système. L'expérience fournissant, par de simples impressions livrées à nos sens, une matière informe, dénuée de nécessité, dénuée d'universalité, voilà ce qui nous est donné. L'intelligence s'emparant de cette matière et lui appliquant ses formes *a priori* nécessaires et universelles, voilà ce que nous donnons.

De cette double origine naît la connaissance d'un objet, au sens de Kant, c'est-à-dire d'un phénomène, d'une apparence manifestée à l'esprit : nous n'avons pas à lui chercher une autre portée. La forme sans matière est une forme « vide », elle ne constitue pas une connaissance. La matière sans forme est « aveugle », elle ne peut être vraiment connue, elle nous reste étrangère et n'apparaît pas à l'esprit.

Que devient dès lors le déterminisme ?

1) *Critique de la raison pure*, t. I, p. 63, édit. de 1869, trad. Barni.

Digitized by Microsoft®

Les catégories kantiennes, ce sont les formes *a priori*. Selon l'esprit de son système, Kant les rattache à une propriété que possède la raison *a priori* antérieurement à l'expérience, « l'unité synthétique de l'aperception »[1]).

Notre entendement est ainsi fait que, pour pouvoir connaître son objet, il faut nécessairement ramener à l'unité ce qu'il y a de divers, de multiple dans la matière phénoménale qui lui est soumise. Les catégories sont l'instrument de cette synthèse, leur application se fait au nom des principes, parmi lesquels il en est trois qui nous font établir, entre les phénomènes, des liaisons dans le temps selon ses trois modes : la permanence, la succession, la simultanéité. Ce sont les « analogies de l'expérience »[2]).

D'abord, pour percevoir des relations chronologiques entre les phénomènes dans le temps, il faut nécessairement percevoir un temps commun à tous et par rapport auquel leur place puisse être déterminée. Il ne peut être perçu en lui-même comme une réalité subsistante en dehors des phénomènes ; c'est dans les phénomènes qu'il faut le trouver, sous forme d'une permanence constante qui se poursuive à travers toutes les variations et à laquelle ils se rapportent, comme les modes changeants de quelque chose qui ne change pas, comme les accidents d'une substance immuable. Il est donc impossible de concevoir que quelque chose naisse ou périsse de la substance, et il est impossible aussi de concevoir que quoi que ce soit commence ou finisse vraiment d'exister, puisque, en dehors de la substance qui est immuable, il n'existe plus que des phénomènes, dont elle constitue seule la réalité. Kant adopte donc l'adage des anciens : *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*[3]).

Il ne suffit pas de concevoir un temps où la liaison des phénomènes puisse s'effectuer, il faut encore les placer dans ce temps. Comment cela ?

1) Kant, p. 160.
2) *Ibid.*, p. 239.
3) *Ibid.*, pp. 242-249.

Digitized by Microsoft®

Quand nous appréhendons quelque diversité dans les phénomènes, cette appréhension est toujours successive. Mais pour que la succession ainsi perçue soit objective, il faut qu'elle soit déterminée. Lorsque je perçois successivement les différentes parties d'une maison, je ne crois pas que, objectivement, la maison ait des parties successives. Mais aussi, je me rends très bien compte que la succession de mes perceptions n'est nullement déterminée et que, si j'ai commencé par me représenter le toit pour finir par la cave, je pouvais tout aussi bien suivre un ordre inverse.

Au contraire, lorsque je perçois un bateau descendant une rivière, et que je me le représente d'abord en amont, puis en aval, cet ordre entre les positions du bateau m'apparaît comme objectif. Mais aussi, je constate que cet ordre m'apparaît nécessairement déterminé. Je conçois le bateau comme devant être en amont avant d'être en aval, parce que sa position en amont me paraît une condition préalable de sa position en aval. Et il me semble que ce soit là une règle générale valant pour tout bateau que je concevrais descendant le cours d'un fleuve. Il y a donc, semble-t-il, corrélation entre l'objectivité que j'attribue à une succession et le fait qu'elle m'apparaît déterminée.

La seconde des analogies de l'expérience a précisément pour rôle de nous faire mettre entre les phénomènes des rapports de cause à effet, et de nous permettre ainsi de les ordonner, par l'application de la catégorie de causalité, en séries irréversibles [1]).

Mais la nature ne se constitue pas d'une seule série de phénomènes. Entre ceux-ci, il ne doit pas y avoir seulement succession, il doit y avoir encore simultanéité, c'est-à-dire coexistence de phénomènes divers dans un même temps. Les représentations des phénomènes sont toujours successives en elles-mêmes, mais elles ne nous donnent ni succession ni simultanéité objective.

1) Kant, pp. 250-263.

Digitized by Microsoft®

Pour avoir une simultanéité dans un même temps, il faut de nouveau que je lie les phénomènes, mais d'une façon qui me permette de passer indifféremment de l'un à l'autre : c'est ce que je ferai en concevant entre eux une communauté d'influences réciproques [1]).

L'ensemble de ces trois principes nous permet donc de concevoir tous les phénomènes comme une nature, liée dans son ensemble, constituant un objet conforme à l'unité de l'aperception et, par suite, parfaitement capable d'apparaître à la conscience intellectuelle de l'homme.

N'est-ce pas la formule la plus parfaite du déterminisme? Mais, en même temps, elle réduit celui-ci à une pure conception subjective. Il a la même valeur que la science dont il est la condition. Et cette science a une portée très réduite. Elle ne peut jamais dépasser « les bornes de l'expérience possible ». Kant distingue, en effet, deux facultés *a priori* en dehors de la sensibilité : « L'entendement, la faculté des règles », applique à l'expérience les catégories et opère une première synthèse légitime et objective, car nous sommes assurés de trouver toujours des objets d'expérience, au moins possible, conformes à ses résultats. La « raison ou faculté des principes » [2]) a pour rôle de ramener à une unité plus haute les concepts de l'entendement, de manière qu'aucune synthèse supérieure ne soit plus possible. Elle arrive ainsi, par une loi nécessaire de son développement, à pousser la synthèse à un degré qui dépasse toute expérience, non seulement donnée, mais même possible, en restant néanmoins en liaison avec l'expérience. Ce sont là les « idées transcendantales » [3]). Or, ces idées transcendantales ne sont plus objectives [4]). Du moment qu'elles s'étendent au delà de l'expérience possible, elles sont bien des pensées, quant à la forme, mais cette forme est vide, elle ne s'applique à aucune

1) Kant, p. 275.
2) *Critique de la raison pure*, t. I, p. 26.
3) *Op. cit.*, p. 360.
4) *Ibid.*, p 374.

Digitized by Microsoft®

matière. La matière de nos conceptions, en effet, nous l'avons vu, était toujours donnée par une intuition de l'expérience. Les formes *a priori* lui donnaient l'universalité et la nécessité. Elles étendaient la connaissance à une expérience qui, sans être donnée, restait possible, et en cela consistait leur objectivité. Dans les idées transcendantales, il n'y a plus rien qui soit d'expérience, même possible ; dès lors, il n'y a plus aucune objectivité, une idée étant objective dans la même mesure où elle est d'expérience. Les idées transcendantales sont le résultat d'un jeu dialectique interne de la raison ; elles n'ont pas d'autre valeur. Ainsi, dès que notre science prétend dépasser le domaine de l'expérience et des événements concrets et matériels qui nous apparaissent, elle est frappée d'impuissance. Le domaine de la réalité-en-soi nous est fermé. S'il existe quelque chose de substantiel ou de spirituel, nous n'en pouvons rien connaître.

Le déterminisme, lui aussi, est donc réduit au domaine purement sensible et phénoménal. Il n'est que l'organisation de nos représentations, ses prétentions ne vont pas plus loin. Cette surface de l'univers, que le positivisme soumettait aux lois, a été détachée de la réalité qui la soutenait, et mieux que jamais, elle se trouve soumise au domaine de la parfaite nécessité. Le positivisme laissait les phénomènes à leur place dans la réalité, et tout en les arrangeant dans les constructions du déterminisme, il sentait que cet arrangement n'était, en quelque sorte, que provisoire ; derrière lui il craignait la spontanéité d'une nature au fond supérieure aux lois et capable toujours d'en soulever les mailles. A présent, ces phénomènes sont bien isolés de toute chose-en-soi, de tout inconnaissable capricieux, ce sont des fleurs coupées, séparées de la plante qui leur communiquait la sève et la vie, et classées dans un herbier.

Il nous reste à noter un dernier caractère que revêt souvent le déterminisme contemporain.

Les sciences de la nature ont pour objet un ensemble de faits se produisant régulièrement, d'une façon qui, dans le

Digitized by Microsoft®

court espace de temps soumis à nos observations, semble uniformément la même. Les phénomènes se succèdent en relations nouvelles, mais on peut les classer selon des types fixes et stables. Les mathématiques accentuent ce caractère, puisque, science de l'universel, elles ne peuvent aboutir qu'à constituer des objets de science et des lois toujours nécessairement identiques à eux-mêmes.

Le déterminisme, né d'une philosophie qui se basait uniquement sur les méthodes et les résultats de ces deux groupes de science, devait revêtir nécessairement un caractère statique. Mais, cependant, le développement des études historiques faisait grandir chez les penseurs le sens du changement continuel des choses. Aucun moment de l'histoire n'est identique au précédent, rien ne se répète jamais. S'il y a un déterminisme historique, ce déterminisme doit se présenter sous l'aspect du devenir. Or, la philosophie allemande, issue de Kant, était toute préparée à la conception d'un déterminisme de ce genre. Schelling l'avait habituée à la notion d'un éternel devenir. Mais ce devenir n'était rien moins que déterminé ; devenir d'un être inconscient, s'élevant vers la claire raison, il avait plutôt le caractère d'une spontanéité à tendance finaliste. Hegel renverse les termes, et, au lieu de placer la raison au bout du devenir, il la met à la base, mais le devenir subsiste. Hegel nous ramène, à la suite de Fichte et de Schelling, à la conception panthéiste de Spinoza. La doctrine de Kant prêtait d'ailleurs à cette conception : ces impressions de la sensibilité que nos formes *a priori* organisent en objets de connaissance, d'où viennent-elles ? Kant ne l'expliquait pas nettement ; il supposait bien une chose-en-soi source de ces impressions, mais cette chose inconnaissable pour nous ne valait-il pas mieux n'en point parler ? N'était-il pas plus simple de dire que les impressions, aussi bien que les formes, étaient l'œuvre de l'esprit ?

Et, de plus, Kant n'avait pas essayé une déduction rationnelle de son système en partant d'un principe unique. C'est

Digitized by Microsoft®

la critique que fait Reinhold [1]), oubliant les principes les plus évidents de la philosophie de son maître. Kant n'avait pas à faire cette déduction. Pour lui, l'unité de la science n'était pas dans un premier principe, base de toute connaissance, elle était au contraire le terme cherché par l'esprit, constructeur de la science et organisant les impressions de façon à leur donner une unité.

Tel est bien le sens de la théorie de l'aperception transcendantale. Mais l'esprit dogmatique des successeurs de Kant veut posséder un premier principe. Et puisque le monde se termine à nos représentations, on en fera la source et des formes et du contenu de nos représentations. Ainsi se trouvait réédifiée, sur la base du kantisme, une construction panthéiste.

Cependant la déduction logique et universelle de tous les phénomènes n'est menée à bon terme que par Hegel. Une érudition colossale lui a permis de tenter une systématisation complète de toutes les sciences en un tout rationnel. Mais au lieu d'une déduction géométrique, immuable et figée dans son éternité, comme celle de Spinoza, la déduction de Hegel est essentiellement un devenir. Les formes logiques qui se rattachent au principe de contradiction sont des catégories desséchées, elles nous sont livrées par l'entendement, mais l'entendement ne saisit pas l'intime réalité des choses. La réalité est faite de contradictions ; au lieu de l'identité, on n'y trouve que le changement, rien n'y est stable, tout est relatif. C'est le processus de la Raison éternelle, qui, en vertu d'une loi nécessaire, traverse ces phases contradictoires selon le rythme incessant de la thèse, de l'antithèse, de la synthèse. Se poser, s'opposer à soi-même, puis réconcilier cette opposition dans une unité supérieure, voilà ce que fait constamment la Raison, dans l'ensemble de l'univers et dans chacun de ses détails. Et tous les stades de son développement sont réels. L'univers se constitue donc d'un flux

1) Windelband, *op. cit.*, Bd II, pp. 189 sqq.

Digitized by Microsoft®

permanent de choses changeantes, mais ce changement est dominé par une loi nécessaire et éternelle. Il est entièrement *a priori*, entièrement intelligible. C'est un déterminisme évolutif.

Les cadres de l'hégélianisme n'ont guère survécu dans le mouvement philosophique, mais l'idée de l'évolution a eu un meilleur sort. Elle s'est répandue partout, elle a créé une façon nouvelle de concevoir les choses qui se trouve aujourd'hui admise à l'égal d'un dogme.

Il est à remarquer, cependant, que Hegel n'a pas conçu la nature matérielle sous l'aspect de l'évolution. Elle présente bien un développement, mais ce développement, qui va des degrés inférieurs aux plus élevés, n'est qu'une continuité de stades qui ne s'engendrent pas pour cela dans le temps.

L'idée n'était pas moins lancée. Bientôt Ch. Darwin formulera, en se basant sur des analogies ingénieuses, sa célèbre théorie de la descendance des espèces. Mais, avant lui, Spencer avait conçu la même hypothèse, il devait en faire le succès. Sa philosophie est en quelque sorte la synthèse de tous les grands mouvements d'idées du XIXe siècle. Il a repris à Hegel son monisme universel, mais, en même temps, il est retourne à Kant et s'est inspiré de son esprit critique pour limiter au monde phénoménal le domaine de la science ; il partage les défiances positivistes de Comte et, enfin, il a donné droit de cité dans son système au mécanisme que l'état des sciences, au milieu du XIXe siècle, semblait appuyer d'une confirmation éclatante.

C'est ce mécanisme qui donne sa teinte spéciale au déterminisme universel de Spencer. C'est lui qui en fait la rigueur extrême. Le philosophe anglais a bien soin d'écarter de sa doctrine les apparences d'explication finaliste, la croyance à une tendance quasi consciente et spontanée au progrès, à laquelle l'hypothèse de l'évolution semble facilement prêter. Il regrettera bientôt l'expression darwinienne de « sélection naturelle ». Expression malheureuse, dit-il, car « elle éveille l'idée d'une opération consciente et, par

Digitized by Microsoft®

suite, implique une personnification tacite de l'agrégat des forces ambiantes que nous appelons nature ; ce mot introduit vaguement dans l'esprit l'idée que la nature peut, à la manière d'un éleveur, choisir et accroître une qualité particulière, ce qui n'est vrai que sous certaines conditions. En outre, ce mot soulève l'idée d'élection et suggère la pensée que la nature peut vouloir ou non opérer de la façon indiquée » [1]). Il n'y a donc aucune spontanéité dans la nature. L'évolution est l'œuvre d'un déterminisme absolu ; elle s'obtient par la combinaison de facteurs soumis à la nécessité irrésistible de lois mécaniques.

Il est vrai, ce déterminisme ne vaut que pour les phénomènes qui nous apparaissent, c'est-à-dire, au fond, pour nos états de conscience ; leur source en dehors de la conscience nous échappe, elle est l'Absolu, l'Inconnaissable. Mais quant aux modes de l'inconnaissable qui restent soumis à nos investigations, nous pouvons en rechercher les derniers éléments et, par leurs combinaisons, expliquer l'univers entier. Tous les phénomènes, pour Spencer, se ramènent à des expériences de force. La force est le fond ultime de nos états de conscience ; la matière et le mouvement en sont les modes résultant des relations dans lesquelles elle se trouve constituée [2]). Voilà les éléments derniers avec lesquels il s'agit de construire le monde connaissable. Spencer leur découvre une propriété fondamentale.

Essayons de concevoir une quantité donnée de la matière tombant dans le néant et n'étant plus. Nous n'y réussirons pas. « C'est que la pensée est une position de relations, elle devient impossible si l'un des termes de la relation est absent de la conscience. Nous ne pouvons concevoir que quelque chose devienne rien, pour la même raison que nous ne pouvons pas concevoir que rien devienne quelque chose ; c'est que rien n'est pas un objet de conscience » [3]). De même, il

1) *Le principe de l'évolution*, pp. 25-26. Paris, Guillaumin, 1895.
2) Cfr. *First principles*, part II, ch. III, 3d ed., 1885.
3) Cfr. *Ibid.*, p. 177.

Digitized by Microsoft®

nous est impossible de concevoir l'annihilation du mouvement [1]).

La matière est donc indestructible, le mouvement est continu, et puisqu'en dernière analyse le mouvement et la matière ne sont que des modes de la force, il nous faut conclure que celle-ci est persistante. Cette vérité fondamentale régit tout le monde des phénomènes. On en peut déduire deux conséquences.

Supposons qu'un phénomène donné ait été précédé ou suivi de certains autres phénomènes, dont toutes les conditions ont été parfaitement déterminées ; chaque fois que les phénomènes antécédents se reproduiront dans les mêmes conditions, ils seront nécessairement suivis des mêmes conséquents. Cette relation doit être invariable, car autrement il faudrait nier la persistance absolue de la force. Un groupe d'éléments exactement déterminé contient une quantité déterminée de force distribuée selon certains modes ; il donne naissance à un groupe d'éléments dont la production correspond exactement à une telle quantité de force ainsi distribuée. S'il reste le même, par suite si la force reste égale en quantité et également distribuée, on ne peut concevoir que le résultat change, sans qu'il y ait changement dans la quantité de force, ce qui est impossible. De sorte qu'il doit y avoir toujours « une connexion invariable entre tout mode antécédent de l'Inconnaissable et un autre mode de l'Inconnaissable qu'on appelle son conséquent » [2]). De plus, les forces sont transformables et, entre deux stades de leur évolution, il y a équivalence parfaite. Un phénomène quelconque, ou une manifestation de force, ne peut être autre chose qu'une modification de quelque manifestation de force antécédente. Sans cela, d'où viendrait-elle ? On viole la loi fondamentale de la relativité de nos états conscients, on revient à cette contradiction radicale du passage de rien à

1) Chapitre V.
2) Cfr. *First principles*, part II, chap. VII.

Digitized by Microsoft®

quelque chose. Il faut donc admettre que lorsqu'un phénomène en suit un autre, il n'y a là que transformation d'une quantité de force qui ne change pas et qui reste équivalente dans les deux phénomènes.

Cette excursion rapide que nous venons de faire à travers la pensée moderne, confirme donc la notion que nous nous faisions du déterminisme au début de ce chapitre ; essentiellement, il consiste à concevoir la nature ou l'ensemble total du monde réel comme soumis à des lois intelligibles.

Ces lois seront, parfois, des conclusions de l'expérience formulées au nom d'une induction légitimement établie et nous aurons le déterminisme scientifique, celui auquel Claude Bernard a obtenu droit de cité dans le domaine physiologique. Pour lui « le déterminisme d'un phénomène n'est rien autre chose que la cause déterminante ou la cause prochaine, c'est-à-dire la circonstance qui détermine l'apparition du phénomène et constitue sa condition ou l'une de ses conditions d'existence » [1]. Le savant observe des phénomènes, il soupçonne entre eux des enchaînements invariables, tel phénomène paraît rattaché à certaines conditions. C'est une hypothèse qu'il faut vérifier, l'expérience cherche à isoler ces conditions, elle parvient à les réaliser seules en dehors de toute autre influence ; si l'effet est toujours obtenu du moment qu'on les pose, c'est qu'il y a, entre lui et elles, une connexion invariable, c'est que ce phénomène dépend de ces conditions : on a établi l'existence d'une loi naturelle.

L'expérience peut-elle établir la nécessité des connexions qu'elle surprend ? Découvrant des séquences qui ne varient pas, peut-elle prouver qu'elles sont invariables ? Elle semble cependant supposer cette invariabilité dans une certaine mesure : si les lois observées hier pouvaient changer demain, quelle portée et quelle signification auraient-elles, seraient-ce même des lois et serait-il raisonnable d'en parler ? D'au-

1) *La science expérimentale.* Paris, Baillière, p. 53.

Digitized by Microsoft®

cuns se contentent d'assurer l'invariabilité probable des connexions maintes fois observées. D'autres cherchent à lui donner une base certaine, et ils croient la trouver dans un principe d'après lequel tous les phénomènes, quels qu'ils soient, ne peuvent se produire que dans une liaison invariable et nécessaire avec un ou plusieurs autres phénomènes. Dès lors, les liaisons de ce genre que l'observation découvre voient leur stabilité assurée. D'avance, elles sont justifiées, fondées sur la base inébranlable d'une loi aussi vaste que le monde. Le déterminisme ainsi s'affirme et s'universalise ; il n'était qu'une probabilité restreinte à certaines liaisons établies par l'expérience, il devient une certitude dépassant toute expérience. Il n'est pas dans l'univers un seul phénomène qui ne soit nécessairement dépendant de certaines conditions toujours les mêmes ; les liaisons invariables forment un réseau immense dont les mailles enserrent toute réalité ; la science n'en connaît que quelques-unes, mais elle est certaine d'avance de les retrouver partout, et elle peut espérer les découvrir toutes.

Mais ce n'est point assez. Ce déterminisme universel, on cherche à l'unifier et à l'achever. On sait bien que tout phénomène doit dépendre de certaines conditions, mais l'expérience seule établit quelles sont ces conditions. Il y a là dans la position même des lois de la nature, quelque chose dont la raison se cache : pourquoi tel événement est-il lié à telles conditions, est-ce là un caprice de la nature ou de son auteur, n'est-ce pas plutôt la conséquence d'une nécessité supérieure qui, elle aussi, se laissera soumettre à des lois intelligibles ?

Après avoir établi des liens entre les phénomènes, le déterminisme essaie de relier toutes les lois à une loi unique dont elles ne sont toutes que des expressions variées, mais nécessaires. Ce sera quelque loi matérielle très générale, telle que la loi de la conservation de l'énergie, ou bien quelque principe évident de la raison, comme le principe d'identité ou enfin quelque hypothèse hardie et géniale, comme l'évolution

Digitized by Microsoft®

spencérienne, mais toujours ce sera une loi unique, universelle, gouvernant le monde et n'y laissant place à aucune fantaisie, à aucun caprice, à rien qui ne soit entièrement intelligible et prévisible à tous les points de vue.

Pour les uns, toute cette grande et vaste construction déductive se fera *a priori*, avec des idées, sans prendre garde à la réalité qui ne peut manquer d'y être conforme. D'autres, au contraire, prendront soin d'en chercher les éléments dans la nature, puis, ayant posé par l'induction les bases de l'édifice, ils l'achèveront par l'hypothèse et la déduction, car la nature est bien loin de nous le livrer tout entier.

Nous découvrons donc trois degrés dans le déterminisme. Au degré inférieur, on se borne à constater certains enchaînements réguliers de phénomènes. Puis, on va plus loin : on affirme que tous les phénomènes s'enchaînent nécessairement entre eux. Enfin, on conçoit l'univers entier comme soumis à une loi unique qui en produit nécessairement tous les éléments et toutes leurs manifestations.

Cette dernière forme pourrait faire abstraction des enchaînements réels des phénomènes entre eux. Et, de fait, les constructions *a priori* de Spinoza tendent avant tout à une déduction logique indépendante des faits d'expérience. Mais il est possible, en partant du principe de contradiction, ou même de lois générales plus riches en compréhension, de tirer de là l'infinie variété de choses et d'actions qui constituent l'univers. Forcément, à chaque pas, le raisonnement doit appeler à son aide l'expérience et lui demander de combler le vide de ses cadres. Il doit lui demander, et les éléments de ses déductions, les pierres de l'édifice et le plan de leurs arrangements. Ce sont donc toujours les relations réelles de phénomènes entre eux, que le déterminisme, en dernière analyse, aboutit à établir.

D'ailleurs, depuis Spinoza, la philosophie a appris à compter avec l'expérience, et on ne songerait même plus à se passer d'elle pour bâtir l'édifice de la science ; le positivisme serait bien plutôt porté à exclure de son domaine tout ce qui dépasse les limites de l'observation.

Digitized by Microsoft®

Quels sont les éléments avec lesquels se construit le déterminisme ?

Les lois en sont comme l'ossature, mais de quoi se recouvre-t-elle ? Descartes et Spinoza avaient bâti le monde avec des idées *a priori*. Mais, de même que l'expérience s'est chargée de formuler les lois du déterminisme, de même elle s'est chargée d'en fournir les éléments. Ce sont donc les phénomènes sensibles qui forment la « matière du déterminisme », c'est la formule kantienne et, sans doute, le kantisme n'a pas peu contribué à la mettre en vogue.

A notre point de vue, d'ailleurs, il y a entre les idées cartésiennes et les phénomènes, tels que les conçoivent les déterministes contemporains, une analogie qu'il importe de signaler. L'idée claire et distincte est une abstraction, un produit net et simple de l'intelligence. Elle est immuable et figée telle que l'esprit l'a un instant conçue, car, si quelque chose en elle pouvait changer, ce ne serait qu'en vertu d'une indétermination que l'esprit y aurait laissée et qui ferait que ce ne serait plus une idée claire et distincte.

Il en est de même d'un phénomène. Il est lui-même, vous n'en tirerez jamais rien de plus. Pour qu'il pût changer, se modifier, il faudrait qu'à côté ou au-dessous de l'apparence qu'il manifeste, il y eût comme une réserve de réalité, une force productive de nouveauté, une puissance, selon le vieux mot d'Aristote. Mais alors il ne serait plus un phénomène, puisqu'un phénomène se définit un quelque chose qui apparaît à la conscience, en tant qu'il lui apparaît.

Au fond, c'est encore la tendance à un but parfaitement clair et intelligible qui reparaît ici, et elle exclut des éléments, dont se compose le déterminisme, toute force mystérieuse, tout principe de spontanéité, toute finalité aussi, puisque la finalité suppose une force quelque peu indéterminée d'elle-même et qu'elle incline vers un but.

Quoi qu'il en soit, le principe commun du déterminisme peut donc se trouver, dans l'état actuel de la pensée philosophique, dans le principe qui veut qu'un phénomène se lie par une connexion invariable à d'autres phénomènes.

Digitized by Microsoft®

L'application de ce principe varie au gré des doctrines de ses partisans et donne à leur déterminisme des colorations spéciales, selon qu'ils considèrent tous les phénomènes comme des combinaisons variées d'un même élément soit mécanique, soit psychique ou qu'ils respectent leurs différences spécifiques. L'étendue et le fondement qu'on lui donne varient également. Les uns le formulent indépendamment de l'expérience et le rattachent déductivement à l'ensemble d'une vaste construction dogmatique, ou du moins le croient d'une certitude analytique, nécessaire et universelle. D'autres, au contraire, ne lui donnent pour base que la seule expérience. D'autres, enfin, et ce sont aujourd'hui les plus nombreux, évitant à la fois le dogmatisme des premiers et l'empirisme hésitant des seconds, font de ce principe une forme subjective de l'esprit, condition nécessaire de notre pensée, facteur essentiel de l'organisation de nos connaissances, mais dont l'application à une réalité transcendante ne peut jamais se légitimer. Il n'en régit pas moins, *a priori*, tout l'ensemble du monde, tel que nous pouvons le connaître.

Ceux qui donnent au principe de causalité une valeur indépendante de l'expérience et antérieure à elle, doivent nécessairement en faire un principe universel. Pour eux, tous les phénomènes doivent entrer dans les liens d'un rigoureux déterminisme. Au contraire, ceux dont l'argument principal est l'expérience, ne peuvent l'étendre qu'aux phénomènes dont elle manifeste l'enchaînement invariable.

Mais l'esprit contemporain, profondément pénétré des défiances positivistes, ne se décide à accorder une pleine certitude qu'aux seules doctrines que l'expérience vérifie. L'extension du déterminisme aux différents ordres de phénomènes devait donc s'accompagner d'essais de constatation expérimentale des lois qui régissent leur enchaînement. Et de fait, telle a été l'une des constantes préoccupations de la science contemporaine.

L. Noël.

Digitized by Microsoft®

VI.

De la méthode philosophique.

I.

CLASSIFICATION DES VÉRITÉS.

Les vérités qui peuvent être l'objet d'une connaissance naturelle de la part de l'homme se répartissent d'abord en deux groupes : d'un côté, les vérités de connaissance immédiate ou vérités primaires ; de l'autre, les vérités de connaissance médiate ou vérités secondaires.

Les vérités de *connaissance immédiate* sont celles que nous connaissons d'emblée, immédiatement, c'est-à-dire sans avoir besoin pour cela de la connaissance d'une autre vérité. Elles se rangent sous deux catégories : les vérités d'évidence immédiate et les faits de connaissance immédiate.

Les vérités d'*évidence immédiate* : par exemple, celles-ci : un mur blanc est un mur blanc, la blancheur est la blancheur, et, en général, toutes les tautologies.

Les faits de *connaissance immédiate* : par exemple, pour celui qui lit ceci, le fait qu'il voit ou croit voir du papier et des lettres. Le lecteur peut douter si les lettres qu'il voit existent, si le papier qu'il croit voir existe, mais il ne peut douter qu'il les voie ou qu'il croie les voir. C'est là pour lui, *mais pour lui seul*, un fait de connaissance immédiate ; et, en général, l'existence d'une pensée *pour celui qui la pense*, l'existence d'une apparence *pour celui à qui elle apparaît* est un fait de connaissance immédiate.

Digitized by Microsoft®

Les vérités de connaissance immédiate, aussi bien les faits que les tautologies, sont connues aussitôt qu'elles entrent dans l'esprit ; elles sont connues d'une connaissance aussi parfaite que l'homme puisse avoir. Elles sont certaines, d'une certitude absolument inébranlable, aucun doute ne peut surgir à leur sujet. Toutefois cette connaissance parfaite, qui peut appartenir à plusieurs personnes en ce qui concerne les tautologies, ne peut appartenir qu'à une seule en ce qui regarde les faits de connaissance immédiate : pensées ou apparences.

Les vérités de *connaissance médiate* ou de raisonnement (vérités secondaires) sont toutes les autres vérités dont nous pouvons avoir une connaissance naturelle.

Nous ne connaissons pas ces vérités directement, immédiatement ; mais nous avons besoin pour les connaître d'un travail de raisonnement, lequel consiste à s'appuyer sur des vérités connues pour arriver à la connaissance d'autres vérités. Nous devons donc, pour connaître une vérité secondaire, nous appuyer sur d'autres vérités et, en dernière analyse, sur les vérités primaires.

Les vérités secondaires ou de raisonnement peuvent, comme les vérités primaires, se diviser en vérités de *principes* et en vérités de *faits*. Mais, au point de vue de la facilité avec laquelle elles sont connues, il y a lieu de les partager en deux autres groupes. En effet, pour certaines vérités secondaires le travail par lequel elles arrivent à être connues est fait par chacun de nous. Tout homme ayant l'usage de la raison les connaît. Ces vérités constituent, avec les vérités primaires, les vérites *vulgaires*, elles sont l'apanage de l'humanité raisonnable tout entière. Quant aux autres vérités secondaires, elles ne sont connues que par des individus relativement peu nombreux qui ont eu le loisir de s'en occuper ; ce sont les vérités *scientifiques*, dont la connaissance est d'ailleurs fondée sur celle des vérités vulgaires. La connaissance d'une telle vérité s'appelle *connaissance scientifique*.

Digitized by Microsoft®

D'après ce qui a été dit, tout homme jouissant de l'usage de la raison connait naturellement certaines vérités secondaires, par exemple : deux et deux font quatre ; la terre existe. Chacun en effet éprouve une répugnance presque invincible à croire le contraire. Non toutefois que cette connaissance soit aussi parfaite que celle des vérités primaires, ni que la certitude en soit aussi ferme, — car on peut douter de ces vérités, on peut même aller jusqu'à supposer qu'elles ne seraient pas vraies, — mais il est impossible de croire que la contradictoire d'une telle vérité est vraie.

Il s'agit donc bien ici d'une *vraie* certitude et par conséquent d'une *véritable* connaissance, qu'il faut considérer comme naturelle à l'homme, sans toutefois qu'on puisse affirmer qu'il s'agit d'une connaissance absolument parfaite ou d'une certitude tout à fait complète.

L'opinion universelle ou presque universelle du genre humain au sujet de certaines propositions qui ne concernent pas les vérités primaires s'appelle le *sens commun*, le mot *sens* étant pris dans l'acception du latin *sentire* ; le sens commun n'est donc pas autre chose que le sentiment commun à tous les hommes, l'*opinion universelle*.

Cette opinion, pour être universelle, n'est cependant pas infaillible. Comme toute opinion, elle n'est pas exclusive de l'erreur.

Le sens commun porte sur des principes et sur des faits. En ce qui concerne les *principes*, il est infaillible, on verra plus loin pourquoi. Au contraire, en ce qui concerne les *faits*, le sens commun est facilement induit en erreur ; mais ce n'est pas ici le lieu de justifier cette dernière proposition.

Les vérités secondaires vulgaires dont nous avons parlé appartiennent au sens commun et peuvent s'appeler *vérités de sens commun* : les unes sont les *principes* de sens commun, par exemple : « deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles ; entre deux points il ne peut y avoir qu'une ligne droite ; rien n'arrive sans

Digitized by Microsoft®

cause » ; les autres sont les *faits* de sens commun, par exemple : « le soleil existe, la terre existe, le soleil échauffe », etc.

Les principes de sens commun s'appellent, — au moins les plus importants — *axiomes* ou *maximes*, le premier nom étant tiré du grec ἄξιος, le second du latin *maximus*. Ces principes sont admis par le *genre humain tout entier*, à moins que leur signification ne soit pas bien comprise, c'est-à-dire comme le vulgaire la comprend. Ainsi certains géomètres contemporains admettent qu'entre deux points il peut y avoir plusieurs droites ; mais ils définissent la droite « une ligne entièrement déterminée par deux de ses points *suffisamment rapprochés* ». Or cette définition s'applique à tous les grands cercles d'une sphère donnée, car chacun de ces grands cercles est une ligne entièrement déterminée par deux points suffisamment rapprochés ; mais *personne* n'appelle « droite » un grand cercle pris sur une sphère donnée.

D'autre part, la définition susdite ne s'applique pas à ce que *tout le monde* appelle « droite » (droite euclidienne des néo-géomètres). La droite, au sens vulgaire, est entièrement déterminée par deux de ses points *à quelque distance qu'ils soient*. On ne peut donc pas dire de la droite vulgaire qu'elle est une ligne entièrement déterminée par deux de ses points *suffisamment rapprochés*.

Tout ce que nous venons de dire permet de classer les vérités d'après la facilité de la connaissance que l'homme en a naturellement, conformément au tableau ci-dessous :

Vérités	Primaires	1. Tautologies		vulgaires
		2. Faits immédiats		
	Secondaires ou de raisonnement	1. De sens commun	*a)* Principes de s. c. (axiomes)	
			b) Faits de s. c.	
		2. Scientifiques		

Digitized by Microsoft®

II.

LES PRINCIPES DE SENS COMMUN.

Les vérités *primaires* sont au-dessus de toute discussion, puisqu'aucun doute ne peut les atteindre. A quiconque oserait les contester on pourrait répondre qu'il ment ou qu'il délire, à moins qu'il ne veuille s'amuser aux dépens de son auditoire. De fait, ces vérités n'ont jamais été sérieusement contestées.

Il n'en est pas de même des vérités *secondaires*. De tout temps les philosophes ont soutenu à leur sujet des opinions diverses et enseigné des doctrines opposées. Toutefois, pendant de longues années, ils furent d'accord sur les *principes* de sens commun et ils admettaient unanimement la vérité de ces principes.

De nos jours, les axiomes eux-mêmes ont été rangés parmi les propositions incertaines et on peut lire dans un ouvrage récent sur les mathématiques que *l'axiome est une proposition que l'atavisme, l'éducation, l'autorité du maître, nous ont fait accepter comme vraie, sans examen*. Jamais donc la diversité des opinions n'a été portée à un plus haut point, et il paraît impossible que la confusion devienne plus grande. L'esprit humain reste incertain et hésitant au sujet des notions fondamentales non seulement de la philosophie, mais aussi de la chimie, de la physique et même des mathématiques. C'est ainsi que l'incertitude, qui avait paru pour un temps propre au seul domaine philosophique, s'est étendue graduellement à tout le domaine scientifique. Elle a même été érigée en doctrine sous le nom de *scepticisme* — scepticisme ancien et moderne — ou d'*agnosticisme*, ou la doctrine de l'inconnaissable. Tandis que le scepticisme ancien ne révoquait en doute que les faits de sens commun, entre autres l'existence des objets distincts du sujet pensant, l'agnosticisme doute également des principes de sens commun et notamment des axiomes.

Quelle est la cause ou l'origine de l'agnosticisme ?

Digitized by Microsoft®

L'agnosticisme et son proche parent le *positivisme* sont nés de la répugnance à admettre sans justification les principes de sens commun.

Le principe de causalité est l'axiome qui fut contesté le premier. Celui-ci étant attaqué sans être défendu convenablement, la causalité a été reléguée dans le domaine de l'inconnaissable et cela, par un défaut de raisonnement très commun qui consiste à admettre implicitement le principe suivant : *ce qu'on n'a pu démontrer jusqu'à présent est indémontrable*. Car, encore bien que l'agnosticisme attaque la certitude des principes de sens commun, il ne se fait pas faute d'admettre au moins implicitement la certitude d'autres principes complètement erronés d'ailleurs, tel par exemple celui que nous venons d'énoncer.

Ce principe n'a jamais été énoncé explicitement ; malgré cela, combien souvent n'a-t-on pas raisonné comme s'il était vrai et de combien d'erreurs n'est-il pas la source ? C'est qu'un aveu d'ignorance est naturellement pénible !

Le principe de causalité étant révoqué en doute, les autres axiomes devaient subir le même sort et être relégués dans l'inconnaissable. Par là, on devait arriver à considérer les mathématiques comme ne possédant pas le caractère de certitude qu'on s'était plu auparavant à leur reconnaître ; et comme, de nos jours, la physique et la chimie ne peuvent subsister sans les mathématiques, ces deux sciences participant de l'incertitude de la dernière, on devait aboutir ainsi à ne trouver aucune science certaine, ce qui est la négation de la science.

Il importe donc de soumettre à l'examen les principes de sens commun et en particulier les axiomes qui, depuis l'antiquité, ont toujours été considérés comme les fondements de la science.

Que sont les *axiomes* ?

Suivant les uns, les axiomes sont des vérités d'évidence immédiate. On les a même définis ainsi, mais à tort ; car

Digitized by Microsoft®

les tautologies sont des vérités d'évidence immédiate et on ne donne à aucune d'elles le nom d'axiome.

Pour les uns donc les axiomes seraient des vérités immédiatement évidentes, c'est-à-dire, comme on l'a vu, des vérités que l'on peut connaître avec une pleine et entière certitude sans le secours du raisonnement[1]).

Pour d'autres auteurs, principalement parmi les contemporains, l'axiome est une proposition destinée à rester éternellement douteuse. Par conséquent, disent-ils, on se trouve en présence d'un grand nombre de systèmes philosophiques, formant chacun un ensemble parfaitement logique mais incompatibles entre eux, suivant qu'on admet ou non la vérité de tels et tels axiomes.

D'abord les axiomes sont-ils des vérités *d'évidence immédiate ?*

Prenons, par exemple, le principe de causalité : *Rien n'arrive sans cause.* Sommes-nous certains de ce principe de manière à ne pouvoir en douter ? Les positivistes non seulement le mettent en doute, mais même le rejettent. Au surplus, il suffit d'envisager résolument ce principe pour reconnaître qu'il n'est pas si évident.

Prenons un autre principe : *le tout est plus grand que sa partie.* Sans doute, il paraît plus évident que le premier ; mais, à son tour, est-il tellement indubitable ? Pour en juger, servons-nous de l'exemple d'Aristote. Une statue est composée d'un élément ou d'une partie matérielle, bronze, marbre etc., et d'un élément ou d'une partie formelle qui lui donne d'avoir la forme d'une statue et non celle d'un vase, par exemple. Or, peut-on dire que le composé est plus grand que sa forme qui est sa partie ? D'autre part, il ne semble pas non plus que l'ensemble formé par trois anges puisse être dit *plus grand* que l'un d'eux.

1) Il ne faut pas confondre les propositions d'évidence immédiate avec les propositions connues par elles-mêmes *(per se notae)* qui sont les propositions énonçant des vérités nécessaires, à l'opposé des propositions non connues par elles-mêmes, qui énoncent des vérités contingentes ou du moins des propositions nécessaires dont nous ne concevons pas la nécessité, par exemple : « Dieu existe ».

Digitized by Microsoft®

Si, à la suite de ces considérations, on se demande si le tout est toujours plus grand que sa partie, on éprouvera peut-être quelque hésitation. Preuve que l'axiome n'est pas de première évidence.

Si d'autre part on compare une tautologie, par exemple : *un mur blanc est blanc*, à un axiome des plus clairs, on s'apercevra aussitôt que l'évidence de la tautologie l'emporte sur celle de l'axiome.

Cependant toutes les vérités de première évidence sont d'égale évidence, car l'évidence première ou immédiate ne peut pas être plus grande qu'elle n'est. Aussi, toutes les tautologies sont-elles d'égale évidence et ce sont les *seules* vérités d'évidence immédiate ; leur inévidence primitive est la même pour toutes et égale à zéro. Ainsi, les axiomes ne sont pas des vérités d'évidence immédiate.

Sont-ce donc des propositions indémontrables ? Non plus. La vérité se trouve entre ces opinions extrêmes, et la voici : L'axiome [1]) est une proposition qui ne découle que d'une ou plusieurs définitions et que l'on admet communément en vertu d'une connaissance confuse de ces définitions.

On inclinera facilement à cette opinion si l'on veut bien considérer que la vérité d'un axiome, par exemple : « le tout est *plus grand* que sa partie » dépend de la signification des mots *plus grand* et *partie*. Or la signification, comme on va le voir, est donnée par la définition. On sera d'ailleurs entièrement convaincu lorsqu'on connaitra les premières définitions.

Pourquoi l'axiome est-il une vérité de sens commun ou universellement connue ? C'est que tout homme acquiert en entendant parler une notion confuse des premières définitions, c'est-à-dire de celles qui donnent les significations des mots les plus vulgaires : cette notion confuse fait que l'esprit saisit (d'une manière imparfaite sans doute) la

1) L'axiome ainsi compris est *tout* principe de sens commun ; il serait préférable de réserver le nom d'*axiome* aux principes de sens commun qui découlent *immédiatement* d'une *seule* définition.

Digitized by Microsoft®

vérité des axiomes, vérité qui ne dépend que de la signification des termes.

Il importe donc, avant d'aller plus loin, d'étudier la *définition*.

III.

LES DÉFINITIONS ET LES NOMS DES OBJETS.

Le plus souvent, la notion ou l'idée d'un objet dépend de la notion d'un ou plusieurs autres objets, de sorte qu'il est impossible de connaître le premier si on ne connaît les autres, tandis qu'on peut connaître ces derniers sans connaître le premier.

Une notion qui dépend ainsi d'une ou de plusieurs autres est dite *secondaire*, *indirecte* ou *médiate* ; et l'objet de la notion ou de l'idée dépendante est dit *moins connu* que l'objet de la notion principe. Ce dernier objet, au contraire, est dit *plus connu* que l'objet de l'idée dépendante.

Mais il existe des notions indépendantes de toute autre : ce sont les notions *primaires*, *directes* ou *immédiates*, desquelles dépendent en définitive toutes les autres notions.

Ces notions primaires sont en petit nombre, et la plupart des notions, comme on l'a dit, dépendent nécessairement de plusieurs autres et, en dernier ressort, des notions primaires.

L'expression verbale qui désigne un objet est tantôt constituée par un seul mot, par exemple : l'expression ou le mot *mur*. C'est ce qu'on appelle une expression *simple* : tels sont les noms des choses. — Tantôt cette expression est constituée par plusieurs mots, par exemple : *animal carnivore*. C'est une expression composée ou *périphrase*.

Un objet dont la notion est primaire est naturellement désigné par une expression simple, par un seul mot. Un objet dont la notion est secondaire peut être désigné par une expression composée de plusieurs mots ; mais souvent aussi, pour la brièveté et la précision du langage, on la désigne par un mot qui est le *nom* de cet objet.

Digitized by Microsoft®

Pour être *désignative* de l'objet, la périphrase doit être *caractéristique*, c'est-à-dire qu'elle doit caractériser complètement l'objet. En d'autres termes, elle doit exprimer l'objet d'une manière qui ne convienne qu'à lui seul, qui lui soit propre à l'exclusion de tout autre.

La périphrase par laquelle on désigne précisément un objet a un rapport tantôt moins tantôt plus étroit avec cet objet.

Tantôt, en effet, la périphrase ne convient pas nécessairement à cet objet. Par exemple, supposons que Pierre passe seul ici en ce moment : je puis désigner Pierre par la périphrase : *l'homme qui passe ici en ce moment*. Mais puisque Pierre aurait pu ne pas passer ici en ce moment, la périphrase ne désigne pas Pierre nécessairement mais *accidentellement*, *fortuitement*. Il y a donc des périphrases désignatives *accidentelles*. Mais il y a aussi des périphrases qui désignent *nécessairement* l'objet. Ainsi, lorsque l'on dit du cercle qu'*il est une surface plane comprise dans une circonférence*, cette périphrase ne peut pas ne pas désigner le cercle, sans cela le cercle ne serait pas cercle. Et voilà une périphrase désignant nécessairement l'objet qu'elle désigne. Il en est de même de cette autre qui désigne la circonférence lorsqu'on la définit *la ligne qui peut circonscrire ou limiter complètement un cercle*.

Une périphrase nécessairement désignative d'un objet est dite *scientifique* lorsque les notions qu'elle contient sont plus directes que la notion de l'objet qu'elle désigne, c'est-à-dire lorsque les objets dont elle suppose la connaissance sont plus connus que l'objet qu'elle désigne.

La périphrase par laquelle le cercle est désigné ci-dessus, est scientifique parce que tous les objets, tous les caractères qu'elle indique sont plus connus que le cercle ; mais il n'en est pas de même pour la périphrase qui désigne la circonférence, car il y est fait appel à la notion de cercle qui est moins directe que celle de circonférence.

La périphrase désignative scientifique est ainsi dite,

Digitized by Microsoft®

parce qu'elle fait connaître l'objet et c'est là précisément ce qu'il faut appeler une *définition*. Une définition est donc *une périphrase désignant nécessairement un objet au moyen d'un ou plusieurs objets plus connus que lui*, et voilà la « définition de la définition ». Elle comprend toutes les conditions que doit remplir une bonne définition.

On peut faire ici une remarque, c'est que la notion de la définition n'est pas une notion primaire, puisque la définition admet une définition. Dans l'ordre logique l'esprit fait d'abord *des* définitions, puis il apprend ce que c'est que *la* définition, comme M. Jourdain faisait de la prose avant de savoir ce que c'était.

Le *nom* ou le mot désignatif d'un objet équivaut à la périphrase qui désigne cet objet de la manière la plus parfaite, c'est-à-dire à sa définition. De là, la signification du nom d'un objet est la définition de cet objet.

Or l'usage général est la loi de la signification des termes ; aussi n'est-il pas étonnant que le vulgaire soit infaillible dans les principes de sens commun qui, comme on l'a vu, ne découlent que d'une ou plusieurs définitions, c'est-à-dire qui ne dépendent que de la signification des mots employés pour les énoncer.

Il n'en est pas moins vrai que l'esprit ne saurait se contenter de la connaissance imparfaite, de la certitude incomplète qu'il a naturellement des principes de sens commun ; il aspire à une connaissance aussi parfaite que possible de ces vérités, et cette aspiration légitime, étant restée inassouvie, a donné naissance à l'agnosticisme.

Il est donc indispensable de remonter des axiomes à d'autres axiomes, s'il y a lieu, et des axiomes aux définitions d'où ils dépendent ; de remonter enfin de définition en définition jusqu'aux premières définitions et jusqu'aux *indéfinissables*. Arrivé à ce point, on range d'un côté les vérités primaires, de l'autre les indéfinissables, et on a tout ce qu'il faut pour en déduire par des raisonnements rigoureux

Digitized by Microsoft®

toutes les vérités de sens commun qui forment en quelque sorte le patrimoine intellectuel inaliénable de l'humanité.

Lorsque l'esprit humain s'est élevé par l'étude assez haut pour pouvoir ainsi établir rigoureusement une vérité secondaire, c'est-à-dire en partant des vérités primaires et des indéfinissables et en procédant par un raisonnement inattaquable, tout doute lui devient impossible concernant cette vérité, et on doit dire qu'il en a une *connaissance philosophique* ou de haute science.

On voit combien cette connaissance est supérieure à la connaissance vulgaire et même à la connaissance simplement scientifique ; car toute connaissance simplement scientifique s'appuye sur des vérités de sens commun dont elle implique seulement une connaissance vulgaire.

La connaissance du savant n'est vraiment parfaite que s'il a une connaissance philosophique des vérités de sens commun sur lesquelles se fonde la science à laquelle il s'applique. C'est seulement alors que sa connaissance pourra être appelée « connaissance philosophique ou de haute science ».

Une connaissance aussi parfaite est très rare, si même elle existe à l'heure actuelle. Pourquoi cela ? Parce que jusqu'à présent on ne s'est pas assez attaché à déterminer les définitions et surtout à les coordonner et à remonter jusqu'aux indéfinissables pour les rendre vraiment scientifiques.

Cette tâche incombe à la science qui s'intitule « la science des sciences et la mère des sciences », à celle qu'Aristote appelait la *philosophie première* et qu'on désigne aujourd'hui sous le nom de *métaphysique générale*.

Rien n'est d'ailleurs plus nécessaire à la science que la systématisation des définitions. Comment, en effet, pourrait-on s'entendre et se mettre d'accord lorsque l'on ne sait pas précisément de quoi il s'agit ? Or parler de *nature*, *substance*, *élément*, *cause*, *comprendre*, *vouloir*, etc. sans connaître PARFAITEMENT les définitions de ces mots (ce qui

Digitized by Microsoft®

suppose que l'on puisse remonter de ces mots jusqu'aux indéfinissables), c'est parler de choses que l'on ignore dans une certaine mesure. Et le moyen de bien parler de choses que l'on ignore ?

Si vous demandez à quelqu'un une telle définition, il sera bientôt amené à vous répondre : « Cela est indéfinissable, cela n'a pas besoin de définition ». La réponse est commode sans doute, car il est infiniment plus facile de la faire que de s'astreindre à rechercher des définitions souvent très difficiles à trouver malgré ou peut-être à cause de leur simplicité.

Pour être commode, cette réponse n'en est pas pour cela plus sérieuse. Qui en effet s'est attaché à classer dans leur catégorie respective, d'un côté les définissables, de l'autre les indéfinissables ? Et si ce travail n'a pas été fait, de quel droit déclare-t-on que tel objet est indéfinissable ? Et s'il est définissable, le connaît-on parfaitement quand on ignore sa définition ?

En résumé, parler d'objets définissables sans en connaître *à fond* la définition, c'est parler sans savoir précisément de quoi l'on parle. Et voilà la principale source de toutes les erreurs et de toutes les divergences d'opinion aussi bien des philosophes que des savants.

Il est toutefois nécessaire de signaler ici une autre cause très importante de confusion, à savoir l'emploi d'un même terme pour signifier des objets différents, et cet emploi d'un terme dans deux significations distinctes est très fréquent.

Ordinairement deux objets distincts sont désignés par le même vocable, à cause d'une ressemblance ou d'une analogie plus ou moins lointaine. Ainsi, une certaine maladie s'appelle *charbon*, parce qu'elle provoque à la peau une lésion qui la rend noire, c'est-à-dire de la couleur du charbon. De même encore, on appelle *espaces* (à 4 ou 5 dimensions, etc.) des objets qui ont de l'analogie avec l'espace proprement dit, lequel a trois dimensions, ni plus

Digitized by Microsoft®

ni moins ; mais la définition de celui-ci ne saurait être applicable à ceux-là.

L'inconvénient d'employer un terme à double sens est presque nul si les deux significations n'ont entre elles aucun rapport ou n'ont qu'un rapport très éloigné, circonstance qui empêche de les confondre ; mais cet inconvénient est d'autant plus grand que les deux significations ont entre elles un rapport plus étroit. Lorsque ce rapport est étroit, il y a une signification principale qu'on appelle le *sens propre* et les autres significations peuvent être considérées comme des *figures* de langage, au sens que l'on donne à ce mot en rhétorique.

On doit bannir du langage scientifique et philosophique toute acception figurée et s'en tenir exclusivement au sens propre des mots ; et s'il y a de nouveaux objets à dénommer, il faut leur donner de nouveaux noms.

IV.

LES INDÉFINISSABLES EN GÉNÉRAL.

Il importe avant de terminer cet article de dire ce qu'il faut entendre, au sens propre et philosophique, par le terme *indéfinissable* pris substantivement comme il a été employé plus haut à différentes reprises.

Indéfinissable, employé comme adjectif, signifie : *qui ne peut être défini* ou *dont on ne peut donner de définition ;* or un objet peut être indéfinissable, d'abord parce qu'on ignore sa définition. Ainsi, un objet est indéfinissable pour telle personne, lorsqu'il a une définition que cette personne ignore. Ainsi encore, la blancheur est *jusqu'aujourd'hui* indéfinissable pour le genre humain tout entier. Et cependant la blancheur a une définition dont une partie est connue par tout le monde, à savoir que la blancheur est une couleur, mais le reste de sa définition nous échappe encore. Un objet est donc dit indéfinissable, lorsqu'on ignore sa définition ; mais surtout un objet est indéfinis-

Digitized by Microsoft®

sable *lorsqu'il n'a pas de définition*, et par « définition » il faut entendre, comme on l'a vu plus haut, une périphrase ou une expression composée désignant nécessairement un objet, et cela au moyen d'objets plus connus. Comme le nombre des objets que nous connaissons est limité, on doit arriver en remontant de définition en définition à des objets (ou à un objet) tels qu'aucun autre ne soit plus connu, et il est clair qu'un tel objet n'admet pas de définition.

A première vue, il ne paraît pas impossible que, bien qu'un tel objet n'ait pas de définition, sa notion puisse s'exprimer par une phrase, non plus à la vérité au moyen d'autres objets, mais au moyen de certains termes qui par eux seuls n'expriment pas un objet mais le mode d'opérer de l'esprit qui connaît.

C'est précisément ce qui arrive quand on veut remonter plus haut que les objets les premiers connus. Or les termes dont il s'agit, n'étant que l'expression naturelle d'un mode d'agir de l'esprit, n'expriment pas chacun un objet. Et cependant ils sont aussi indéfinissables, parce qu'ils n'ont pas de définition.

Eh bien ! ce qu'il faut entendre par le mot « indéfinissable » pris *substantivement*, c'est *ce qui n'a pas de définition*. Et il est particulièrement convenable de désigner plutôt par un adjectif pris substantivement que par un substantif essentiel ou *per se*, les indéfinissables, dont plusieurs n'expriment pas des objets.

Les *premiers* indéfinissables sont ceux-là qui sont au-dessus des premiers objets connus et qui servent à les connaître et par là à tout connaître. Ils sont au nombre de trois :

Le tout premier est ce que signifie le verbe *être*, abstraction faite de mode, temps et personne.

Le second est ce qu'exprime l'adverbe *ne pas* (en latin *non*, en grec οὐ).

Digitized by Microsoft®

Le troisième enfin est ce que veut dire la préposition *de* (en latin et en grec, le cas dit *génitif*).

Tels sont les tout premiers principes de la connaissance humaine, comme étant les trois premiers indéfinissables. C'est pourquoi les trois premiers éléments du langage sont ceux qui équivalent dans chaque langue : 1° au verbe qu'on appelle en français le verbe *être;* 2° à ce qui est désigné en français par *ne pas ;* 3° enfin à la préposition française *de*. Ce sont, dans chaque langue, les trois éléments primitifs, indivisibles et irréductibles entre eux. C'est par ces trois seuls éléments que toute langue est constituée, et ce sont eux notamment qui fournissent les premiers matériaux de toute définition.

Que les trois premiers indéfinissables soient le point de départ de la connaissance humaine, il est permis de n'en être convaincu qu'après avoir vu clairement que les définitions des termes vulgaires ou philosophiques en découlent exclusivement et que les principes de sens commun dérivent invinciblement de celles-ci.

Dr H. Hallez.

Digitized by Microsoft®

VII.

DIEU, D'APRÈS PLATON.

De la métaphysique générale de Platon se dégagent trois propositions principales qui sont les suivantes :

1) Il y a des *intelligibles*, c'est-à-dire un monde de réalités absolues qui sont autant de déterminations immuables de l'Être et dont la cause interne est « l'idée du Bien ».

2) Au-dessous des intelligibles, il y a la *nature* qui en est l'image sensible, où tout naît pour mourir et dont chaque partie se compose elle-même « de fini et d'infini ».

3) Entre ces deux termes, intervient une sorte d'*âme cosmique*, où se manifeste l'idéal éternel des choses, qui s'éprend pour lui d'un amour indéfectible et qui, sous l'influence de cet attrait supérieur, produit le branle harmonieux de l'univers.

Ces trois propositions semblent constituer par elles-mêmes toute « une philosophie première » : elles semblent suffire à l'explication rationnelle du monde.

Platon, cependant, ne paraît pas s'en tenir là : il parle d'un autre principe auquel il donne le nom de « *Dieu* » ; et ce principe occupe dans sa pensée une place prépondérante. Il aime à le rappeler ; il s'y complaît, il en fait tour à tour l'auteur et le père du monde, l'exemple vivant de la sainteté, le fondement de l'éducation et comme la clef de voûte de l'édifice social. C'est là, pour ainsi dire, l'âme de sa philosophie partout présente et partout active, même lorsqu'il n'en parle pas ; et plus son génie se développe

Digitized by Microsoft®

avec les années, plus il y met d'importance, plus il en entretient ses lecteurs. Θεός, tel est le mot par lequel commencent les *Lois* ; et ce mot revient sans cesse au cours de ce long et poétique dialogue : il en est comme le motif dominant [1]).

Qu'est-ce donc que *Dieu*, d'après Platon ?

I.

S'il fallait prendre le *Timée* à la lettre, Dieu serait un être extérieur au monde, et peut-être aux intelligibles eux-mêmes : il nous apparaît dans cet ouvrage comme un artiste qui se tourne vers les « idées », les choisit pour modèle et façonne à leur ressemblance et la nature et son âme [2]). Mais le *Timée* est un dialogue qu'il faut savoir entendre. Si son langage est scientifique lorsqu'il s'agit des « idées », il devient mythique quand il est question du devenir ; et, par suite, il serait illégitime de lui prêter

1) Voici les principaux passages où Platon parle, non de tel dieu particulier, mais de Dieu (θεός ou ὁ θεός) : *Apolog.*, 42a ; — *Crit.*, 54e ; — *Gorg.*, 507e ; 512e ; — *Banq.*, 202e ; 203a ; — *Phæd.*, 62c ; 62d ; 67b ; 95b ; 106d. — *Rep.*, II, 379a-383c. (Dans ce passage, les expressions θεός et ὁ θεός reviennent à plusieurs reprises et avec le même sens : ce qui éclaire singulièrement la terminologie de Platon en matière de théologie) ; — *Ibid.*, VI, 507c ; VII, 530a ; X, 597a5.(En cet endroit,les expressions θεός et ὁ θεος sont employées quatre fois et encore dans le même sens, comme plus haut) ; — *Phædr.*, 246d ; 247d ; 248c ; 274b ; 278d ; — *Theæt.*, 176a et sqq. ; — *Soph.*, 265b (le mot θεός revient ici à trois reprises sans article) ; — *Ibid.*, 266b ; — *Politic.*, 269a-275a (θεός est derechef l'équivalent de ὁ θεός) ; — *Phileb*, 30d (le mot Διός est évidemment l'équivalent mythique de θεοῦ) ; — *Tim.*, 29e-30a ; 30c ; 30d ; 32b ; 34b ; 34c ; 38d ; 46c ; 46e ; 47b ; 47c ; 68d ; 71e ; 72d ; 73b ; 74d ; 75c ; 78b ; 90a ; 92a ; — *Lois*, I, 624a ; IV, 713d ; IV, 715e ; IV, 716c ; IV, 717a ; VII, 803c ; VII, 818b ; VIII, 835c ; X, 897b ; X, 901a ; X, 902e ; X, 903a ; X, 905c ; XI, 919d ; XII, 968c ; — *Tim.*, 30a ; 30c ; 30d ; 32b ; 34c ; 37c ; (ὁ γεννήσας πατήρ) ; 38c ; 41a (πατήρ) ; 46d ; 47a ; 47b ; 47c ; 68d, 69b : 71e ; 72d ; 73b ; 74e ; 75c ; 78b ; 80e ; 90a, 92a ; — *Criti.*, 121b : θεός δὲ ὁ θεῶν Ζεύς... — Nous ne parlons pas des cas où le mot θεός entre dans une locution populaire telle que celle-ci : ἐὰν θεὸς ἐτέλῃ (*Phæd.*, 69d, *Theæt.*, 151d, *Lois*, I, 632d).

M. P. Bovet a fait (*Le Dieu de Platon*, pp. 49 et 147. Genève, 1903) un travail analogue en se plaçant à un autre point de vue : il constate les différents cas auxquels le mot θεὸς est employé au singulier, au duel et au pluriel dans les dialogues moyens, puis dans ceux de la dernière période. Ensuite, il essaie, par voie éliminative, de discerner les passages où il est question, non des dieux ou de tel dieu, mais de Dieu. Ce travail est à consulter.

2) 28a : ... ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιοίτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι...

Digitized by Microsoft®

un sens rigoureux dans les passages qui traitent de l'action créatrice du Démiurge, de la façon dont il compose l'âme et les différentes parties de l'univers. Platon d'ailleurs nous en prévient d'une manière assez formelle ; c'est ce qu'il veut faire comprendre lorsqu'il nous dit « qu'il est difficile de trouver l'auteur et le Père du monde » [1]. Le Père du monde, considéré comme tel, est une cause efficiente : il agit ; il pénètre par là dans la zone du devenir. Et le devenir ne se réduit pas en formules didactiques ; c'est le domaine de la vraisemblance.

La justesse d'une telle interprétation s'impose encore avec plus de force, lorsqu'on regarde au mode d'exposition du *Timée*. Le Démiurge s'empare d'une sorte de marmite ; il y jette les éléments qui doivent servir à la composition de l'âme universelle. C'est là qu'il les mélange et les sépare pour les mélanger à nouveau : si bien qu'en suivant les phases de cette singulière opération, l'on pense malgré soi aux fées des drames de Shakespeare [2]. Plus loin, le Démiurge, après avoir formé les astres, les réunit autour de sa personne auguste, comme le fait le Jupiter de l'Iliade à l'égard des autres dieux de l'Olympe. Puis, il leur adresse un discours et leur remet une partie de « l'essence éternelle », en leur recommandant d'y joindre une partie de « l'essence périssable », afin de former ainsi les autres animaux [3]. Sur l'ordre du « dieu des dieux », les astres, de leur côté, prennent « le principe immortel de l'animal mortel », empruntent au monde « des parties de feu, de terre, d'eau et d'air », assemblent ces divers éléments avec des chevilles, y disposent les cercles de l'essence éternelle et composent de cette sorte les corps particuliers [4]. Evidemment, il n'y a là que des fictions symboliques : ce sont des mythes dont Platon se sert à la manière des poètes

1) *Timée*, 28c.
2) *Ibid.*, 41d.
3) *Ibid.*, 41a-42e.
4) *Ibid.*, 42e-43a.

Digitized by Microsoft®

pour exprimer ce qu'il regarde comme intraduisible en termes réels.

On peut même définir assez nettement jusqu'où va le mythisme du *Timée* touchant le rapport métaphysique du Démiurge et de la nature. Platon, dans ce dialogue, distingue trois espèces d'âmes humaines : l'une qui siège dans la tête, « comme dans une acropole » ; l'autre qui réside dans la poitrine ; la troisième qui se situe au-dessous du diaphragme [1]. Et cependant, on le sait par ailleurs et de la façon la plus expresse : ces trois âmes ne sont pas montées « comme des chevaux de bois » ; en réalité, elles vont se souder en un seul principe et ne font qu'un [2]. Platon, dans ce cas, met des distinctions radicales où la nature n'a fait que des distinctions de modes. Il y a quelque chose d'analogue en la manière dont le *Timée* nous présente les relations du Démiurge avec l'âme du monde, de l'âme du monde avec celle des astres, de celle des astres avec les âmes particulières. Conformément au procédé dominant de cette œuvre, Platon y grossit les diverses dégradations de l'être psychologique jusqu'à les convertir en autant de substances : il imagine des âmes où n'existent en fait que les différentes déterminations d'un seul et même principe de vie.

Il semble donc bien que, à tout considérer, le Démiurge du *Timée* se rattache de quelque manière à l'âme de la nature. On est d'autant plus fondé à le croire que la même doctrine se retrouve dans le *Philèbe* et les *Lois*. Platon était déjà très vieux quand il écrivit le *Philèbe*, et les *Lois* sont contemporaines du *Timée* lui-même. Il serait assez étrange que le fondateur de l'Académie eût donné dans ce dernier dialogue une conception de la divinité foncièrement opposée à celle des deux autres.

Supposé d'ailleurs que Dieu soit un être radicalement distinct et du monde intelligible et du monde sensible, il

1) *Timée*, 69c-70a.
2) Platon, *Theat.*, 184d ; — *Lois*, I, 644c.

Digitized by Microsoft®

en résulte une conséquence insoutenable. L'*unité* : voilà le but que Platon se propose d'atteindre et vers lequel convergent tous ses efforts ; voilà le terme où le conduit fatalement la nature même de sa méthode dont le propre est d'identifier le logique au réel : d'après sa manière perpétuelle de raisonner, il ne peut y avoir qu'un être au fond des choses, par le fait même qu'il n'y a qu'une notion de l'être. Cette unité n'existe plus, elle se trouve entièrement détruite, si Dieu n'est immanent ni aux intelligibles ni à l'âme de la nature. Dans ce cas, le dualisme métaphysique est le dernier mot du Platonisme.

Une seconde opinion consiste à dire que, aux yeux de Platon, Dieu est l'idée même du Bien. Ainsi pensent Ed. Zeller [1]) et nombre d'autres auteurs. Mais lorsqu'on regarde aux preuves de cette thèse, l'on ne tarde pas à s'apercevoir qu'elles procèdent d'une critique assez superficielle.

On allègue d'abord les livres VI et VII de la *République*. Et d'après ces livres, il est vrai, « l'idée du Bien » nous apparait comme « la partie la plus brillante de l'être » [2]) ; elle se situe au-dessus de la science et de la vérité, au-dessus des essences elles-mêmes [3]) ; « elle est la cause de tout ce qu'il y a de bon et de beau » : c'est elle « qui, dans le monde invisible, produit la vérité et l'intelligence » ; c'est elle aussi « qui, dans le monde visible, produit la lumière et l'astre dont elle émane » [4]). Mais on ne voit nulle part, dans ces passages, que « l'idée du Bien » soit identifiée avec Dieu : Platon ne le dit pas : il ne le fait pas entendre non plus ; et l'on n'est point fondé à le conclure des termes qu'il emploie : ce serait pervertir sa pensée. Sans doute, d'après sa doctrine, « le Bien » ne produit pas seulement

1) *Die Phil. der Griechen*, II, p. 712. Leipzig, 1889.
2) *Répub.*, VII, 518d.
3) *Ibid.*, VI, 507e-509b.
4) *Ibid.*, VII, 517b-c.

Digitized by Microsoft®

les essences ; il concourt aussi à la génération des existences ; il est la cause exemplaire de la nature. On peut même dire en un sens qu'il est la première et la plus profonde de ses causes efficientes, car rien n'existe que par « le Bien » : l'être, ses déterminations immuables et le devenir lui-même ne sont qu'en vertu d'une exigence essentielle de l'idée du meilleur. C'est là une pensée dont il faut se pénétrer une fois pour toutes, si l'on veut entendre la métaphysique des « intelligibles ». Mais l'on se hâte plus que de mesure, quand on infère de cette double causalité du « Bien » qu'il est Dieu lui-même. Dieu, d'après Platon, est toujours et partout l'organisateur du monde et celui qui lui conserve son éternelle jeunesse ; c'est la cause immédiate de la nature, le principe auquel est directement suspendue la chaîne des mouvements cosmiques ; et ce principe, il le représente comme un être qui « se meut lui-même ». On ne trouve rien de pareil dans « l'idée du Bien » : non seulement Platon la conçoit comme éternelle ; mais il veut qu'elle soit essentiellement fixe, entièrement inaccessible à tout changement. Sur ce point fondamental, sa pensée ne souffre aucune espèce de compromis.

On allègue aussi quelques phrases du *Timée* en faveur du même sentiment. Voici comment Platon s'exprime, dans ce dialogue, à l'endroit où il aborde le problème de la matière : « Deux espèces nous ont suffi dans ce qui précède : l'une intelligible et toujours la même, qui est le modèle ; l'autre engendrée et visible, qui est la copie de la première... Mais la suite du discours semble nous contraindre à introduire un nouveau terme, difficile et obscur. Et quelle puissance naturelle lui attribuerons-nous ? Celle surtout d'être le réceptacle et comme la nourrice de la génération » [1]). Puis, il ajoute un peu plus loin [2]) : « Maintenant donc, il faut reconnaître trois genres : ce qui est

1) *Timée*, 48e-49a.

2) 50d : ἐν δ'οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι ριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ'ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ'ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον.

Digitized by Microsoft®

produit, ce en quoi il est produit et ce d'où il provient par ressemblance (τὸ δ'ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον). Nous pouvons comparer à la mère ce qui reçoit, au père ce qui fait et au fils la nature intermédiaire ». On veut que le mot ὅθεν indique ici la cause efficiente, le mot ἀφομοιούμενον la cause exemplaire, et qu'en conséquence les deux ne fassent qu'un : ce que l'on donne d'ailleurs comme confirmé par la comparaison qui suit. Mais on n'observe pas, sans doute, que le premier de ces passages vise uniquement la cause exemplaire, et que, par suite, il doit en aller de même pour le second qui ne fait que le résumer. La phrase en litige pourrait se traduire avec exactitude : «... et ce d'où dérive l'être produit, en tant qu'image ». On ne remarque pas non plus que la comparaison dont se sert l'auteur est trop imprécise pour éclairer sa pensée : c'est une de ces images où se complaît sa fantaisie et qu'il ne faut jamais prendre au pied de la lettre. Je crois même que l'on se trompe un peu sur l'économie du *Timée*, en affirmant que les paroles indiquées supposent une certaine identification de « l'idée du Bien » avec Dieu. Voici, me semble-t-il, comment Platon procède au cours de ce dialogue. Il observe d'abord que le monde postule l'existence d'un Démiurge. Ensuite, il se demande comment le Démiurge l'a fait. Cette seconde question une fois posée, il croit découvrir que l'univers a dû se former à la ressemblance de l'intelligible ; et de là deux espèces d'êtres : le *Modèle* et la *copie*. Puis, comme la nature est un devenir, il admet qu'elle contient de « l'infini » ; de là un troisième principe, qui est la *matière*. Dans une énumération de ce genre, la cause efficiente n'a pas à paraître : il n'est pas question d'elle ; il ne s'agit plus que de son idéal et de son œuvre ; il ne s'agit plus que de son objet. Platon n'en parle donc pas, et parce que ce n'est pas le lieu d'en parler.

Tout n'est pas là cependant. On se fonde aussi, pour établir l'identité de Dieu et du Bien, sur un certain nombre

Digitized by Microsoft®

de témoignages extérieurs aux œuvres de Platon, mais que recommandent à la fois leur provenance et leur ancienneté. Aristote, Speusippe, Théophraste, Aristoxène auraient admis à l'unisson qu'au gré du fondateur de l'Académie, Dieu et le Bien sont une seule et même chose. Mais ici, comme plus haut, il est visible, qu'en recourant à ces témoignages, on pèche par défaut de précision. On peut les diviser en deux catégories : les uns identifient l'unité suprême et le Bien, mais non le Bien et Dieu [1] ; les autres ont un sens trop vague pour fonder une interprétation quelconque [2].

D'où vient donc que l'on a si longtemps défendu l'opinion d'après laquelle Platon unifierait le Bien et Dieu ? M. A. Fouillée nous donne le mot de l'énigme. « Si le Bien n'est pas Dieu, dit-il, il est donc plus que Dieu ! Car, pour Platon, il n'y a rien au-dessus du Bien, et le Bien lui-même semble supérieur à tout le reste, même à la vérité, même à la beauté, même à l'essence et à l'intelli-

1) Tel est le sens des textes suivants : τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ το ἕν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι · οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν αὐτοῦ ᾤοντο εἶναι μάλιστα (Arist., *Met.*, N, 4, 1091b, 13-15) ; — Τούτων οἱ μέν, ὥσπερ ὁ Πλάτων καὶ Βροντῖνος ὁ Πυθαγόρειος, φασὶν ὅτι τ' ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ ἕν ἐστι... (Ps. Alexand., *Sch.*, 828a, 24-25 : ces paroles sont le commentaire du texte précédent); — Πιθανώτερον δ'ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περί αὐτοῦ [τοῦ ἀγαθοῦ], τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν · οἷς δὴ καί Σπεύσιππος ἐπακολουθῆσαι δοκεῖ (Arist., *Eth. nic.*, A, 4, 1096b, 5-7 : Aristote reproche à Platon d'avoir identifié l'un et le Bien et lui préfère la théorie Pythagoricienne sur ce point); — Καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀεὶ διηγεῖτο, τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περί τἀγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν · προσιέναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαί τι τῶν νομισομένων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν · ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λογοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας, καὶ τὸ πέρας, ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν, παντελῶς, οἶμαι, παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς (Aristox., *Harm.* elem., II, init., p. 30, Meib.).

2) C'est le cas des textes qui suivent : φανερὸν δ'ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην (Arist., *Met.*, A, 6, 988a, 8 : d'ailleurs, Aristote a d'autres textes où l'âme, le τὸ ἑαυτὸ κινοῦν, est explicitement donnée comme une troisième cause à laquelle Platon avait recours) ; — δυὸ τὰς ἀρχὰς βούλεται ποιεῖν, τὸ μὲν ὑποκείμενον ὡς ὕλην ὁ προσαγορεύει πανδεχές, τὸ δ'ὡς αἴτιον καὶ κινοῦν, ὅ περιάπτει τῇ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ τἀγαθοῦ δυνάμει (Theophrast., apud Simpl., *Phys.*, 26, 23) ; — Σπεύσιππος [θεὸν ἀπεφήνατο] τὸν νοῦν, οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ (Stob., *Ecl.*, I, 58 : outre que ces paroles sont loin d'être précises, il n'est pas prouvé, comme le veut Krische dans ses *Forschung.*, I, 256, que Speusippe cherchait par cette doctrine à se distinguer de Platon).

Digitized by Microsoft®

gence. Qu'on cherche donc un nom plus auguste encore que celui de Dieu pour le donner au Bien » [1]). Voilà le secret. On est parti de cette idée traditionnelle, d'après laquelle Dieu ne peut être que le souverain Bien ; et l'on a pris pour conclusion ce qu'il fallait démontrer.

Si Dieu n'est ni en dehors de l'Être, ni sa partie suprême, ne faut-il pas le chercher dans celle de ses déterminations qui est la plus dominante et la plus générale après « l'idée du Bien », à savoir la Pensée ? L'être n'est pas brut : au sein des intelligibles se développe une perception qui les pénètre tous et se pénètre elle-même. Cette sorte de vision éternelle, essentiellement fixe et à qui rien n'échappe, ne serait-ce pas Dieu ?

On le dirait, d'après un passage du *Phèdre*. « Il est juste, observe Platon dans ce dialogue, que la pensée du philosophe ait seule des ailes ; car par sa mémoire il est toujours, autant que possible, avec les choses dont la présence à Dieu fait qu'il est Dieu [2]). L'indéfectible possession de l'intelligible : voilà, d'après ces paroles, ce qui constituerait l'essence du vrai Jupiter. Et pourtant, cette interprétation ne paraît pas encore tout à fait juste. La Pensée est sans doute un aspect de Dieu ; mais ce n'en est qu'un aspect. Il suffit, pour l'établir, de rappeler l'une des considérations que nous avons faites à propos du « Bien ». La Pensée, c'est l'idée de la pensée. Elle est donc intégralement immuable. Or Dieu, dans les œuvres de Platon, nous apparaît comme le premier moteur ; et, à ce titre, il faut « qu'il se meuve lui-même ». Dieu, d'après Platon, est déjà dans le devenir, au moins par un côté.

1) *La philosophie de Platon*, t. I, p. 475. Paris, 1869.

2) *Phèdre*, 249c. Ce texte a des variantes dont la principale donne θεῖος, au lieu de θεός. Le sens n'en est pas changé (Stallb., *loc. cit.*, vol. IV, sect. I, 94). D'autre part, l'idée qu'il exprime montre assez par elle-même que la préposition πρός ne désigne pas ici « un voisinage dans l'espace », mais bien le commerce de la pensée avec son objet.

Digitized by Microsoft®

Il faut donc encore poursuivre notre enquête ; et le moyen de le faire avec bonheur, c'est d'observer les modifications qu'a subies l'idée de Dieu à travers la série des dialogues.

Platon a toujours parlé de Dieu comme un croyant. C'est par ce nom que se termine l'*Apologie* [1]) ; et cette finale est significative. Il réapparaît dans la dernière phrase du *Criton* [2]) dont il représente d'ailleurs l'idée fondamentale [3]). Il est cité au moins deux fois dans le *Gorgias* [4]), et à plusieurs reprises vers la fin du *Banquet* où il désigne « le sage » par opposition aux hommes qui ne peuvent être que des « amants de la sagesse » [5]). On le trouve plus souvent encore au cours du *Phédon*, et comme entouré d'une vénération croissante [6]). On peut même dire que la pensée de Dieu rayonne, ainsi qu'un soleil, à travers cet ouvrage : elle le domine et le pénètre tout entier. Dieu, d'après ce dialogue, a placé l'homme dans la vie, comme dans « un poste » qu'il nous défend d'abandonner ; il prend soin de nous ; il est notre ami, dans la mesure même où nous aimons le bien [7]) ; et, quand l'âme du philosophe est délivrée de son corps, c'est auprès de ce « Dieu bon et sage » qu'elle va passer l'éternité [8]).

Au second livre de la *République* surgit l'idée de la causalité divine : Dieu nous est représenté comme la cause de

1) 42a : ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ.

2) 54e : ἐα τοίνυν, ὦ Κρίτων, καὶ πράττωμεν ταύτῃ, ἐπειδὴ ταύτῃ ὁ θεὸς ὑφηγεῖται.

3) 51a-c : Les lois de la cité apparaissent, dans ce passage, comme entourées d'une auréole divine : c'est une impiété que de s'y soustraire.

4) 507c : οὔτε γὰρ ἂν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ προσφιλής ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος [βιός] οὔτε θεῷ ; — 512 e.

5) 202e : καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ ; — 203a : θεὸς δὲ ἀνθρωπῷ οὐ μίγνυται (il y a déjà, dans cette idée, un germe de la théorie alexandrine) ; — 204a : il est vrai que, dans cet endroit, Platon dit θεοί et non θεός ; mais on verra plus loin que ces deux termes éveillent la même idée de fond.

6) 62c ; 62d ; 67b ; 69d ; 80d ; 95b ; 106d : ὁ δέ γε θεός, οἶμαι, ἔφη ὁ Σωκράτης,... παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθείη μηδέποτε ἀπόλλυσθαι.

7) 62b-d.

8) 80d : ... παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν,...

Digitized by Microsoft®

tout bien, tandis que, par contre, il ne peut être la cause d'aucun mal [1]). Dans les sixième et septième livres du même dialogue, cette idée nouvelle se précise : Dieu devient déjà « le Démiurge » qui « a fait nos sens » [2]) et « ordonne le ciel » [3]). Vers la fin du *Sophiste*, ce qualificatif réapparait, et avec un sens plus explicite et plus net : il y est défini et formellement appliqué à Dieu. « Eh ! donc, dit l'Étranger, tous les êtres vivants mortels, les végétaux qui croissent, soit d'une racine, soit d'une semence, à la surface de la terre, les corps inanimés fusibles et non fusibles contenus dans son sein, où trouver la cause qui les a fait passer du non-être à l'être, si *Dieu* n'en est pas le *démiurge ?* [4]) Nous en tiendrons-nous à la doctrine et au langage d'un grand nombre... ? — quelle doctrine ? — que la nature engendre ces choses d'une manière spontanée et sans le secours de l'intelligence. Dirons-nous, au contraire, qu'elles procèdent de la raison et d'une science divine, qu'elles viennent de Dieu ? — J'avoue qu'il m'arrive souvent, et peut-être à cause de mon âge, d'osciller entre ces deux opinions ; mais à présent que je t'observe et que je te soupçonne de croire que tout cela est l'œuvre d'un Dieu, je me déciderai aussi dans ce sens. — Fort bien, Théétète » [5]). Dieu reçoit aussi le nom de démiurge dans le mythe du *Politique* [6]) ; et ce nom y prend deux sens qui se complètent l'un l'autre : il désigne à la fois l'auteur de l'univers [7]) et son gouverneur [8]).

Mais en quoi consiste le « Démiurge » ? Ce sont le *Phi-*

1) 379b-c.

2) 507c : ... τὸν τῶν αἰσθήσεων δημιουργόν...

3) 530a : Τὸν τῷ ὄντι δὴ ἀστρονομικόν, ἦν δ' ἐγω, ὄντα οὐκ οἴει ταὐτὸν πείσεσθαι εἰς τὰς τῶν ἄστρων φορὰς ἀποβλέποντα ; Νομιεῖν μέν, ὡς οἰόντε κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ἔργα [Δαιδάλου] συστήσασθαι, οὕτω ξυνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ...

4) θεοῦ δημιουργοῦντος.

5) 265b-c. — Cfr. *ibid.*, 266b.

6) 270a : παρὰ τοῦ δημιουργοῦ.

7) 269d : παρὰ τοῦ γεννήσαντος.

8) 272e : τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης.

Digitized by Microsoft®

lèbe et les *Lois* qui nous l'apprennent, bien qu'avec certaines variantes dont il n'y a pas à tenir compte pour le moment. D'après le premier de ces dialogues, rien n'est livré au hasard, ni au ciel ni sur la terre ; outre les âmes individuelles, il existe dans le monde « une âme royale », dominée par « une intelligence également royale », qui a tout organisé, qui gouverne tout, qui préside aux mouvements célestes et dirige le chœur des années, des saisons et des mois [1]). Le même fond de doctrine revient dans les *Lois*, au dixième livre [2]). Là encore, il s'agit d'une âme soumise à l'empire de la pensée et par suite à l'idée du meilleur, qui a produit et maintient avec une vigueur inflexible la beauté de l'univers. Qu'est-ce que cette âme ? « Le démiurge » lui-même, puisqu'elle en a les fonctions distinctives. On n'a pas d'ailleurs à se perdre en conjectures sur ce point ; le langage de Platon à cet égard est assez formel pour dissiper tous les doutes. Il dit à diverses reprises que l'âme du monde, en tant qu'elle trouve sa mesure dans l'Intelligence, est « Dieu » [3]) ; il l'appelle aussi « notre Roi » [4]), le « Maître du ciel et de la terre » [5]), le grand « joueur de dés » [6]), le vrai « Zeus » [7]) : autant de dénominations, dont chacune suffit à l'identifier avec le « Démiurge ». On peut observer également que la théorie de l'âme intelligente développée au Xe livre des *Lois* n'est

1) *Phileb.*, 26ε-30c.

2) *Lois*, 891ε-899d.

3) *Ibid.*, X, 897b : ... ψυχὴ... νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεῖον ὀρθῶς θεὸς οὖσα ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα : ce texte a des variantes, mais qui n'en altèrent pas le sens fondamental (Voir Stallb., III, 178) ; — *Lois*, X, 899b : ... τίνα ἄλλον λόγον ἐροῦμεν ἢ τὸν αὐτὸν τοῦτον, ὡς ἐπειδὴ ψυχὴ ἢ ψυχαί πάντων τούτων αἴτιαι ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετὴν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν... (nous ne prenons ici de ce texte que l'identité qu'il établit entre l'idée de la divinité et celle de l'âme qui obéit au νοῦς).

4) *Ibid.*, 904a : ἡμῶν ὁ βασιλεύς.

5) *Phileb.*, 28c : νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς. D'autre part, le νοῦς ne va pas sans âme : σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην (*Ibid.*, 30c).

6) *Lois*, X, 903d : ... οὐδὲν ἄλλο ἔργον τῷ πεττευτῇ...

7) *Phileb.*, 30d : οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγεσθαι διὰ τῆς αἰτίας δύναμιν...

Digitized by Microsoft®

autre chose que la réponse à la *question* de l'existence de Dieu posée au commencement de ce même livre.

Maintenant, nous sommes à même de formuler la vraie solution du problème posé. D'après Platon, il existe une âme mondiale qui, indéfectiblement dominée par la vue indéfectible du bien, a formé la nature et lui conserve à travers les âges son immortelle eurythmie : cette âme, voilà Dieu. Nous sommes à même aussi de voir comment s'est modifiée avec le temps cette notion fondamentale. Il ne s'y est pas produit de rupture ; elle est allée de l'implicite à l'explicite, comme un germe : elle a suivi la loi du développement continu, toujours plus riche et plus précise, mais aussi toujours identique à elle-même. On peut remarquer également que cette notion, qui ne se complète qu'à la fin, rejaillit sur les dialogues antérieurs et les éclaire par places d'une lumière nouvelle. C'est déjà de Dieu qu'il s'agit dans ce passage célèbre du *Phédon* où Socrate s'enthousiasme pour la découverte d'Anaxagore et pense avec lui qu'il doit y avoir une intelligence au fond des choses [1]) ; c'est aussi de Dieu que nous entretient le *Phèdre* dans cette page où l'âme nous apparaît comme la cause éternelle de l'éternel mouvement [2]). On trouve là les deux principes qui doivent, en se réunissant, former la définition du « Père » de la nature, du Zeus de la philosophie ; et il n'est pas douteux que Platon en ait eu conscience, au moment même où il faisait de ces principes une exposition séparée.

CLODIUS PIAT.

(à suivre.)

1) 97b-98b.
2) 245c-e.

Digitized by Microsoft®

VIII.

LA MONNAIE D'APRÈS SAINT THOMAS D'AQUIN.

Sa nature, ses fonctions, sa productivité dans les contrats qui s'y rapportent.

(*Suite*)*.

On a vu que la notion thomiste de la monnaie comporte un double élément : à côté de l'élément formel, dont il a été parlé jusqu'ici, on trouve, comme *élément matériel*, la valeur intrinsèque du métal monnayé. C'est-à-dire que l'argent peut et doit être envisagé non seulement comme mesure des valeurs ou comme instrument d'échange, mais encore comme valeur-en-soi et comme *objet commercial*. Reste donc ce second et important aspect à considérer.

Et tout d'abord, c'est à raison de sa valeur commerciale qu'on a songé à faire du métal précieux la mesure des autres valeurs. Voici comment, dans son commentaire sur la *Politique* [1]), saint Thomas, à la suite d'Aristote, décrit l'invention de la monnaie.

Aussi longtemps que les échanges se faisaient entre individus d'une même famille ou entre familles d'un même clan, l'économie naturelle pouvait subsister. Mais à mesure que le commerce s'étendait à des régions plus éloignées, le besoin se faisait sentir d'avoir une marchandise facile à transporter en même temps qu'utile à tout le monde.

*) Voir numéro de février, pp. 27-54

1) Cfr. l. I, l. 7, med.

Digitized by Microsoft®

« Et hujusmodi sunt metalla, puta aes, ferrum et argentum et alia hujusmodi : haec enim sunt secundum se utilia, in quantum ex eis fiunt vasa vel aliqua instrumenta, et tamen de facili portari poterant ad remotum locum, quia modicum de istis, propter eorum raritatem, valebat multum de aliis rebus » [1]). Pour plus de commodité, la valeur du métal se détermina d'abord d'après le poids ou le volume : et saint Thomas observe qu'on trouve encore, chez certains peuples, de l'argent non monnayé. Plus tard, pour épargner aux commerçants la constante difficulté où ils se trouvaient de peser ou de mesurer, on marqua d'une frappe spéciale tel métal d'une valeur déterminée, tout comme la mesure du vin ou du froment était légalisée, de ci de là, par l'empreinte du sceau public [2]). Voilà établie la monnaie proprement dite ! Son origine montre que l'élément matériel en constitue l'élément initial.

Quelle relation existe-t-il, dès lors, entre la monnaie comme telle et sa valeur métallique ? Reprenons le *De regimine principum*, au livre II.

Choisi comme instrument d'échange et marqué du seing de l'autorité sociale, le métal devenu monnaie occupe désormais une place à part : il devient, pour ainsi dire, une chose publique ; il appartient en propre à l'État et principalement au chef d'Etat dont il porte l'effigie ; sa fonction et son usage sont soumis à une législation spéciale ; sa frappe est réservée à la volonté souveraine du prince ; à lui aussi le droit d'en fixer la valeur et le cours légal. Il est

1) Ailleurs, saint Thomas décrit, d'après les idées de son temps, l'utilité intrinsèque de l'or et de l'argent, ainsi que leur différence d'avec les métaux précieux des alchimistes : « aurum et argentum non solum cara sunt propter utilitatem vasorum quae ex eis fabricantur, aut aliorum hujusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiae ipsorum. Et ideo si aurum vel argentum ab alchimicis factum veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudulenta et injusta venditio ; praesertim cum sint aliquae utilitates auri et argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quae non conveniunt auro per alchimiam sophisticato ; sicut quod habet proprietatem laetificandi, et contra quasdam infirmitates medicinaliter juvat ; frequentius etiam potest poni in operatione, et diutius in sua puritate permanet aurum verum quam aurum sophisticatum. » (*Summ. theol.*, 2a 2ae, q. LXXVII, a. 2, ad 1).

2) Cfr. *Politique*, loc. cit. ; *Summ. theol.*, loc. cit., ad 2.

Digitized by Microsoft®

même requis pour le bien général que le prince use de son droit, et mette en circulation un étalon propre au pays. Sans quoi, on retombera forcément dans une espèce d'économie naturelle : c'est-à-dire que les échanges se feront alors avec le métal précieux comme tel, métal qui diffère de valeur, comme tous les objets d'ailleurs, d'après les différentes localités ou régions d'un pays. Pour que la monnaie réponde à sa destinée, celle de faciliter les échanges, il faut qu'elle possède le cours légal, et pour employer la terminologie médiévale, il lui faut le *valor impositus*. Bien que le mot n'y soit pas, tout le chapitre XIII, dans lequel saint Thomas explique « qualiter in quolibet regno et quocumque dominio necessarium est numisma proprium », suppose la théorie du *valor impositus* [1]) ; et cette théorie elle-même exige que la monnaie, de par sa nature et à la différence des autres valeurs, soit soustraite dans une certaine mesure à la loi de l'offre et de la demande.

Nous disons : *dans une certaine mesure*. En effet, elle ne dépend pas que du bon vouloir de l'autorité : pour être établie mesure des valeurs, elle n'en reste pas moins valeur elle-même, « numisma, quamvis sit mensura et instrumentum in permutationibus, tamen per se aliquid esse potest » [2]). Il s'agit donc de déterminer quand la monnaie se présente comme chose commerciale, et comment sa valeur intrinsèque est appelée à réagir sur sa valeur légale. Nous en appelons ici au même chapitre XIII, espérant, par les explications qui suivent, jeter un peu de lumière sur un ou deux passages obscurs, et malaisés à comprendre

1) Sur cette théorie lire Endemann, *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirthschafts- und Rechtslehre*, II, pp. 172-225 ; Brants, *Esquisse des théories économiques professées par les écrivains des XIIIe et XIVe siècles*, pp. 182-193.

2) Cfr. *De regimine principum*, I, c. 14, in. ; — coll. *Ethique*, l. V, l. 9 : « verum est autem quod etiam denarius patitur hoc idem quod aliae res, quod scilicet non semper pro eo accipit homo quod vult, quia non semper postea aequale, idest non semper est ejusdem valoris ; sed tamen taliter debet esse institutus ut magis permaneat in eodem valore, quam aliae res. »

Digitized by Microsoft®

pour qui ne se représente pas exactement la notion intégrale de la monnaie chez saint Thomas.

Dès qu'elle passe les frontières du pays où elle jouit du cours légal, la monnaie redevient simple marchandise, sujette aux mêmes lois économiques que les autres. La valeur imposée n'entre en ligne de compte que dans les limites plus ou moins étendues de son domaine propre [1]). Saint Thomas le dit explicitement : « numismaticam [pecuniam] solam dicit [Philosophus] naturalem, quia ad commutationem rerum naturalium ordinatur : quod facit *proprium* numisma, *et non aliud* [2])... Semper non ordinabitur [numisma] ad permutationes. Et hoc etiam habet veritatem in aliis speciebus pecuniarum, imo amplius, ut in campsoria, quae non proprie ordinatur ut sit mensura rerum venalium » [3]). Fait étrange à première vue, et pourtant combien vrai !

En exerçant son droit de frappe, le souverain est supposé prélever une espèce d'impôt sur son peuple : « ipsius factura propter auctoritatem principis *causatur commodum regis :* quia nulli alii licet sub eadem figura et superscriptione cudere, ut jura gentium mandant. In qua quidem, etsi liceat suum jus exigere incudendo numisma, moderatus tamen debet esse princeps » [4]). Ce prélèvement doit s'entendre comme suit : la valeur nominale, que le prince impose à telle pièce d'or ou d'argent, dépasse tant soit peu la valeur réelle ; il se réserve donc une portion métallique,

1) Pour comprendre cette idée fondamentale dans la théorie thomiste, il faut l'appliquer naturellement au système monétaire du temps, chaque État, chaque principauté, chaque commune ayant souvent un système propre. Le « domaine propre » de la monnaie s'entend donc de l'État, de la principauté ou de la ville, où elle a cours légal. — Nous croyons qu'on peut et qu'on doit appliquer la même idée, *mutatis mutandis*, à la question monétaire moderne. Mais pour le faire, il faut de toute évidence entendre par « domaine propre » de telle monnaie, non seulement le pays d'origine où elle a cours légal, mais encore cet ensemble de pays qui forment une union monétaire et qui acceptent la même monnaie comme monnaie courante. Qu'on ne perde pas de vue cette remarque pour la lecture de ce qui suit.

2) Cfr. *De regimine principum*, I, c. 13, fin.

3) Cfr. *ibid.*, c. 14, med.

4) Cfr. *ibid.*, c. 13, med.

Digitized by Microsoft®

et mettant en circulation la monnaie frappée, il la vend à son peuple, s'il est permis de parler ainsi, au prix de la valeur nominale. Aussi longtemps que les pièces de monnaie circulent dans les mains de la nation, l'impôt prélevé ne peut être sensible : puisqu'elles n'entrent dans l'échange qu'avec leur valeur légale. Mais pour peu que le commerce s'étende par delà les frontières, il n'en est plus de même. Alors la valeur nominale ne compte plus ; en pays étranger, on n'en a cure, on n'y connaît que la valeur *réelle*. En effet, pour y faire le commerce au moyen de l'argent emporté de sa patrie, il faut que le marchand achète la monnaie indigène par le change, ou bien qu'il emploie sa propre monnaie dans les contrats. Or, dans l'un comme dans l'autre cas, celle-ci n'est reçue que pour ce qu'elle vaut réellement ; et quand bien même les contractants considèrent la valeur nominale du pays d'origine, elle ne peut entrer dans l'échange que diminuée pour le moins des frais de transport considérables nécessités par les opérations du change [1]). C'est bien là l'idée exprimée par saint Thomas, quand il écrit : « cum extraneae monetae communicantur in permutationibus, oportet recurrere ad artem campsoriam ; cum talia numismata non tantum valeant in regionibus extraneis quantum in propriis : et hoc sine damno esse non potest. Et praecipue accidit in partibus Theutoniae et regionibus circumstantibus, propter quod coguntur cum de loco ad locum transeunt, massam auri vel argenti secum deferre, et quantum in commutationibus rerum venalium indigent, tantum vendunt » [2]).

1) A ce point de vue, les conditions économiques ont changé absolument depuis saint Thomas, grâce à la facilité du transport. Actuellement le change peut être moins une vente qu'un échange de deux monnaies considérées dans leur valeur *légale ;* en effet, le transport au pays d'origine est toujours possible sans grands frais. Et cependant, malgré cette facilité de transport, le change contemporain, en tant qu'il se rapporte à la monnaie étrangère non valable dans le pays, est ordinairement un vrai achat de la monnaie étrangère au moyen de la monnaie indigène. Au XIIIe siècle, cette même facilité de transport n'existant pas, il était presque impossible d'opérer le change d'une monnaie étrangère au pays, en tenant compte de sa valeur légale d'origine.

2) Cfr. *De regimine principum*, II, c. 13, fin. — Les mots « cum talia numismata

Digitized by Microsoft®

Voilà une perte sèche pour la nation commerçante, dont la monnaie prend le chemin de l'étranger : et précisément cette perte représente le prélèvement dont bénéficie le trésor de l'État ou du prince. Que si elle n'est pas très sensible, pourquoi la condamner ? N'est-elle pas, en dernière analyse, une forme de l'impôt ? Saint Thomas, nous l'avons entendu, la croit juste et licite. — Si au contraire, donnant libre cours à sa cupidité, le chef de l'État arbitrairement diminue la valeur réelle ou hausse la valeur nominale, il prépare la famine à son peuple et mène le pays à l'abîme. En effet, si le prince peut s'enrichir de la sorte, c'est aux dépens de la nation exclusivement [1]) ; au surplus, grâce à son système monétaire falsifié et fictif, la nation doit perdre tout crédit et toute confiance à l'étranger ; enfin, pour les nationaux eux-mêmes, c'est la ruine de la foi contractuelle : « jura... mandant enim solvi mutua, et pacta servari juxta illius temporis numisma in omni mensura qualitatis et quantitatis ». Aussi bien saint Thomas peut-il écrire : « tantum est mutare monetam sive numisma, quantum stateram sive quodcumque pondus » [2]).

En résumé, voici la théorie thomiste concernant le point de vue matériel de la monnaie. Choisi comme instrument économique à raison de sa valeur intrinsèque, le métal monnayé se dépouille forcément de son caractère formel en passant les frontières de son domaine légal ; apparaissant

non tantum valeant in regionibus extraneis quantum in propriis » doivent signifier que la monnaie, en pays étranger, *vaut moins* que sa valeur légale originelle. En écrivant l'étude citée plus haut, *De justo auctario ex contractu crediti* (p. 168, n. 2), nous avons eu l'impression que le sens devait être plutôt contraire *(valoir plus)* : nous avions été frappé par l'assertion, dont le passage cité dans le texte doit constituer la preuve, à savoir : « numisma proprium fructuosius est ». Quant au passage du commentaire de la *Politique* (I, 7, med.), d'après lequel le change s'est établi comme par hasard : « puta quod ex aliquibus terris in alias aliqui denarios transferentes *carius eos expenderint quam acceperint* », le contexte semble montrer qu'il s'agit ici des changeurs qui transportent la monnaie dans son pays d'origine : là, en effet, ils la feront écouler au prix nominal, alors qu'ils l'ont reçue au prix réel.

1) Cfr. *De regimine principum*, II, c. 13, med. : « moderatus debet esse princeps quilibet vel rex sive in mutando sive in diminuendo pondus vel metallum : quia hoc cedit in detrimentum populi, cum sit rerum mensura ».

2) Cfr. *ibid.*

Digitized by Microsoft®

alors dans sa nature de valeur commerciale, il réagit, par contre-coup, sur la valeur nominale dont il jouit dans le pays. Si l'écart peu notable entre ces deux valeurs n'ébranle pas la vie économique de la nation, il importe peu. Mais plus la marge est grande et le commerce intense, et plus formidable sera le danger ; on peut se trouver à la veille d'une débâcle dans laquelle la valeur légale de la monnaie sombrera avec tout le reste. La façon de parler et d'insister montre que le Docteur d'Aquin était pleinement convaincu, à ce point de vue, de la haute importance de sa doctrine monétaire. Si Philippe le Bel [1]), entre autres, en avait tenu compte, le « faux monnayeur » n'aurait pas eu à déplorer les catastrophes économiques et militaires qui ont assombri son règne.

III.

L'argent est-il productif ou stérile ?

Si nous avons attaché une telle importance à la notion monétaire, dans les œuvres de saint Thomas, ce n'est pas tant pour montrer en lui un des fondateurs de la science de l'argent : nous avons avant tout voulu découvrir les prémisses, d'après lesquelles il juge les opérations financières. Quelle est donc sa doctrine concernant le prêt et le louage d'argent, la vente à crédit, la société et le change ? Autant de distinctions à établir, pour répondre adéquatement à la question placée en tête du présent paragraphe.

Avant de nous engager dans l'étude de chaque contrat en particulier, une double remarque s'impose.

Et tout d'abord, — c'est ici le cas de le dire — qu'on ne se laisse pas abuser par des mots. On ne peut nier qu'il existe une vraie contradiction entre la science économique médiévale et celle de nos jours — au point de vue de la *terminologie*. Mais la façon de parler engage-t-elle le fond

1) Cfr. Brants, *Théories économiques*, p. 184 s.

Digitized by Microsoft®

du débat ? Tout n'est pas dit sans aucun doute, quand on va répétant que, pour saint Thomas et pour le moyen âge en général, l'argent était stérile, parce qu'il n'était pas employé, ou du moins pas regardé comme capital, — tandis qu'il est devenu « capital » aujourd'hui et estimé comme éminemment productif.

Que signifie le moderne postulat de la productivité de l'argent-capital ? Non pas, certes, que l'argent engendre vraiment de l'argent : « ie confesse ce que les enfans voyent, écrivait Calvin, l'initiateur du concept nouveau, ascavoir que si vous enfermes largent au coffre il sera sterile » [1]). Il ne s'agit donc pas d'une productivité directe et *formelle*, mais plutôt d'une productivité *virtuelle*, de la fécondité économique des *choses* avec lesquelles l'argent peut s'échanger. Or, admettons la définition courante du capital : « tout ce qui, appliqué à la production, contribue à engendrer une plus-value ». Ce serait aller à l'encontre d'une expérience journalière, de prétendre que l'argent, même l'argent employé à la production, puisse *toujours* être compris sous cette notion.

Au surplus, quand bien même l'argent constituerait aujourd'hui, dans tous les cas, une valeur productive de premier ordre, le capital par excellence, on n'a pas encore répondu à la question essentielle : à qui cette productivité doit-elle profiter en justice ? au capitaliste, ou bien à celui qui en assume les risques et fait fructifier le capital par son travail ? Ce sont là deux problèmes absolument distincts, même dans l'économie moderne : le premier se rapporte à la *production* de la richesse, le second à la *distribution*. Nous avons exposé ailleurs comment, à notre avis, il faut les résoudre : ce n'est pas ici l'endroit de revenir sur cette solution. Qu'il suffise de remarquer que, pour user raisonnablement de la terminologie économique moderne, il faut

1) Cette citation est prise dans la lettre écrite par Calvin à Ecolampade, d'après le texte donné par E. De Girard, *Histoire de l'économie sociale jusqu'à la fin du XVIe siècle*, pp. 257-264. Paris, 1900.

Digitized by Microsoft®

commencer par se mettre d'accord sur son contenu et sa valeur [1]) : on a besoin de distinctions plutôt que d'affirmations absolues !

D'autre part ceux-là s'abusent également, qui s'imaginent que la théorie médiévale de la stérilité de l'argent contient la négation catégorique du concept moderne du capital. Nous verrons qu'elle n'exclut nullement la productivité « virtuelle » de la monnaie, employée à la *production* de la richesse économique ; et quant à la *distribution* de la richesse produite, la doctrine ne se rapporte qu'à cette espèce de crédit, qui se concède dans le prêt proprement dit. Par delà l'enveloppe du langage, considérons les idées qui constituent le fonds des théories, et l'on sera surpris sans doute de trouver si voisins l'un de l'autre, deux concepts qu'on avait cru séparés par un abîme.

A noter, en second lieu, la méthode employée par saint Thomas d'Aquin dans la question présente. On sait que le procédé casuistique, consistant à présenter la morale comme l'étude d'une suite de questions plus ou moins pratiques, n'est point en honneur chez lui. Son attention se concentre sur les idées maîtresses ; il les dessine à larges traits, il les met en lumière ; ses vues personnelles, il aime à les reprendre dans toute la suite de ses ouvrages, comme pour les faire pénétrer plus sûrement et plus profondément dans l'esprit de ses lecteurs. Quant aux faits, qui occupent une place même prépondérante dans la vie morale et économique contemporaine, mais qui peuvent s'adapter comme des détails aux grandes lignes de l'édifice, il marque tout au plus, sous forme d'objection ordinairement, leur point

1) Je remercie ici tous ceux qui ont bien voulu prendre en considération mon essai *De justo auctario ex contractu crediti*, et qui s'en sont occupés sans partipris ou même avec des éloges certes immérités : aux observations critiques, présentées toujours avec bienveillance, j'espère qu'ils trouveront plus d'une fois, au cours de la présente étude, une reponse suffisante, quoique souvent indirecte. Je fais exception pour le P. Antoine, qui m'a consacré une notice dans les *Etudes* (20 sept. 1904, p. 855 s.) : j'ose le prier de relire mon travail avec soin ; il sera convaincu que son appréciation générale et la plupart de ses remarques particulières ne sont pas *ad rem*, pour ne pas dire davantage.

Digitized by Microsoft®

d'appui dans l'ensemble. C'est là précisément la méthode qu'il applique aux opérations financières. Le contrat du *mutuum* constitue toujours la charpente et la clef de voûte : c'est à propos de ce contrat qu'il parle des autres ; il ne mentionne même pas l'achat de rentes. Dans le prêt, il détermine le juste équilibre des obligations réciproques ; il montre de quelle façon, par l'introduction d'éléments nouveaux, cet équilibre se modifie dans les contrats plus ou moins similaires.

Ce procédé, caractéristique en soi-même, est d'autant plus remarquable qu'il détonne sur la méthode employée par ceux qui traitèrent alors les questions concernant l'usure. Robert de Courçon, par exemple, qui composa son *De usura* au début du XIIIe siècle, et l'auteur anonyme, dont nous avons placé l'ouvrage vers la fin du même siècle, examinent et discutent toute une série de cas et de coutumes économiques : c'est l'analyse qui domine. Il est vrai que le dernier dépasse le premier, au point de vue scientifique, de toute la hauteur d'un grand siècle ; mais à l'un comme à l'autre le coup d'œil d'ensemble paraît manquer ; l'esprit synthétique qui inspire l'œuvre de saint Thomas fait défaut.

Si donc le Docteur d'Aquin a usé de la méthode synthétique, il nous faut, pour faire un exposé lumineux de ses idées sur le crédit, procéder plutôt par analyse.

I. *Prêt d'argent.* — Le prêt d'argent — nous n'avons à parler que de celui-là — est *en soi* un contrat *gratuit :* l'égalité des prestations réciproques s'établit adéquatement par la restitution de la somme donnée.

L'argument, par lequel saint Thomas prouve cette thèse dans la *Somme théologique* [1]), est devenu classique. Il y a

1) Le même argument est exposé dans la *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVIII, a. 1, c. ; coll. *ibid.*, ad 5 ; *De Malo*, q. XIII, a. 4, c., et ad 15 ; *Quodlibet III*, a. 19, c. ; *Opusc. III*, *In duo praecepta caritatis et in decem Legis praecepta*, c, XXIV, fin. — Il semble bien que le *troisième* argument, qui se trouve dans le

Digitized by Microsoft®

des choses, dit-il, qui se consomment par l'usage, et il y en a d'autres qui demeurent : par exemple, se détruisent par l'usage le vin qu'on boit, le froment qu'on mange, l'argent qui sert à l'échange ; par contre, la maison qu'on habite, le champ qu'on cultive subsistent et perdurent. Dans la dernière catégorie d'objets, rien n'empêche donc de distinguer la nue propriété d'avec le droit à l'usage ; on peut vendre l'usage et se réserver la propriété de la chose : c'est le *contrat de louage*. Dans la première espèce d'objets au contraire, impossible d'estimer séparément la valeur substantielle et la valeur d'usage : celui qui obtient le droit d'usage, obtient par là même le droit absolu de disposer de la chose ; et comme l'emprunteur ne se conçoit qu'avec la faculté d'user et de consommer, le prêt doit transférer la propriété matérielle. Conséquemment, si quelqu'un vendait d'abord le vin, le froment, l'argent, et ensuite vendait leur usage, — ou bien il vendrait la même chose deux fois, ou bien il vendrait ce qui n'est pas : or, c'est là une injustice manifeste.

Voilà l'argument. Quelle en est la valeur ? Interprété comme il faut, il nous semble d'une logique rigoureuse et d'une portée décisive.

On conviendra, d'abord, que la distinction spécifique des objets, qui constitue la base du raisonnement, est en tous points inébranlable. Seulement, étant donné que l'application en est rationnelle pour le reste, peut-on placer l'argent parmi les choses consommées par l'usage ? Ne constitue-t-il pas au contraire l'objet naturel du contrat de louage ? La réponse dépend de la notion de la monnaie

commentaire sur les Sentences *(In III Sent.*, D XXXVII, a. 6, c.), contienne déjà cet argument définitif à l'etat *embryonnaire :* « potest et alia ratio assignari : quia omnes aliae res ex seipsis habent utilitatem, pecunia autem non, sed est mensura utilitatis aliarum rerum, ut patet per Philosophum in V Ethic. cap. VIII. Et ideo pecuniae usus non habet mensuram utilitatis ex ipsa pecunia, sed ex rebus quae per pecuniam mensurantur secundum differentiam ejus qui pecuniam ad res transmutat. Unde accipere majorem pecuniam pro minori, nihil aliud esse videtur quam diversificare mensuram in accipiendo et dando : quod manifeste iniquitatem continet. »

Digitized by Microsoft®

établie plus haut [1]) : il n'y a pas lieu d'y revenir. En prêtant l'argent, le créancier concède la valeur d'usage, qui équivaut exactement à la valeur d'échange ; or, la valeur d'échange lui est rendue plus tard, mathématiquement la même ; donc la valeur d'usage est intégralement rétribuée.

Mais, dit-on, entre la concession du prêt et sa restitution se place un laps de temps plus ou moins considérable. Dès lors, ne faut-il pas de la naïveté pour parler de *vente* à propos du prêt ? Le prêt serait tout au plus une vente *à crédit*. Si donc l'argument était logique par rapport à la vente au comptant, encore la conclusion qu'en tire l'auteur, quant au prêt, dépasserait de loin les prémisses. — Nous croyons cependant qu'il n'en va pas ainsi. Il faut se rappeler en effet la doctrine thomiste, universellement admise alors [2]), d'après laquelle le temps ne possède en soi aucune valeur vénale échangeable : au point de vue de la juste égalité des prestations, la vente à crédit ne diffère en rien de la vente au comptant. Ce qui n'empêche qu'il puisse se présenter, dans le premier contrat comme dans tout crédit d'ailleurs, des éléments nouveaux d'évaluation, appelés à introduire *per accidens* des modifications dans le calcul des obligations réciproques : saint Thomas ne manque pas d'en tenir compte. Cette distinction faite, l'argument reste debout.

Mais d'autres objections se présentent, qui constituent le fondement de plus d'une théorie concernant le prêt à intérêt. Par exemple, *le service rendu* par la concession du crédit n'est-il pas économiquement appréciable en sus du capital prêté [3]) ? Et ne peut-on en dire autant du fait qu'on

1) Cfr. *Revue Néo-Scol.*, pp. 51 s.

2) C'est pour cela sans doute que, dans la question de l'usure, saint Thomas se contente de *supposer* ce principe, lequel du reste il expose ailleurs (Cfr. plus haut, p. 44 s.).

3) Presque à chaque fois qu'il traite du prêt et de l'usure, saint Thomas se pose cette objection, la résolvant toujours de la même manière. « Beneficium mutui, dit-il, non est amplius quam pecunia mutuata ; unde si plus exigitur, exigitur plus quam debitum est ; et ideo est injusta exactio... Ab eo cui beneficium contuli, licet

Digitized by Microsoft®

se prive de son argent pour un temps plus ou moins long[1]) ? — Certainement non ; pas plus qu'on ne pourrait, en justice, faire état de ces soi-disant raisons pour hausser le prix de vente ; sous la réserve, encore une fois, de l'existence de titres extrinsèques au contrat.

Quelle place l'argument exposé occupe-t-il dans la science économique du XIIIe siècle ? Saint Thomas peut en revendiquer la propriété absolue [2]) ; à travers ses ouvrages, apparaissent même les traces de ses tâtonnements et de ses hésitations.

Avant lui, cet argument ne se rencontre nulle part. Pierre Lombard [3]), Guillaume de Paris, Alexandre de Halès, Albert le Grand lui-même [4]), les Décrétales éditées par Grégoire IX [5]), se contentent tous d'en appeler, pour condamner l'usure, aux textes de l'Écriture sainte et des Pères. — Chez Robert de Courçon, au début du XIIIe siècle, se trouve, outre l'autorité scripturistique, un raisonnement basé sur la notion juridique [6]) du *mutuum*, mais combien peu profond ! [7]) Il distingue le louage d'avec le prêt, « quia

mihi tantum sperare et accipere quantum feci, et non plus. Quidquid autem de utilitate contingit ei cui mutuum dedi, ultra mensuram mutui ex pecunia mutuata, hoc est ex industria ejus qui sagaciter pecunia usus est : industriam autem ejus sibi vendere non debeo, sicut nec pro stultitia ejus minus habere debeo. » *In III Sent.*, D. XXXVII, a. 6, ad 2 et 4 ; — coll. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVIII, a. 1, ad 5 ; a. 2, ad 2, 3, et 4 ; *De Malo*, q. XIII, a. 4, ad 5.

1) Cette difficulté, que saint Thomas ne croit pas devoir résoudre explicitement, puisqu'elle subsiste dans tous les contrats et notamment dans la vente, a donné lieu, chez les moralistes du XVIIe siècle, à des subtilités auxquelles on a jusqu'ici fait trop d'honneur. Dans l'ouvrage *De justo auctario ex contractu crediti* (pp. 250-259), nous avons proposé cette réponse-ci : quand on transfère un droit à une chose ou à l'usage d'une chose, le fait qu'on se prive de ce droit, ou l'obligation qu'on assume de s'en priver n'est pas économiquement appréciable, à moins qu'on ne puisse se prévaloir de titres accidentels. Dans la vente, ce principe est évident : pourquoi n'en serait-il pas de même dans le prêt ?

2) Dans son savant *Mémoire sur les commencements de l'économie politique dans les écoles du moyen âge*, Ch. Jourdain se contente de dire : « La théorie de l'usure, qui reparaît partout dans les écrits du saint Docteur, doit-elle être considérée comme son œuvre personnelle ? Nous n'oserions l'affirmer ; mais assurément nul n'a présenté cette théorie avec plus de science et de clarté que lui » (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXVIII, 1874, p. 17).

3) Cfr. *III Sentent.*, D. XXXVII.

4) Cités par Jourdain, *op. cit.*, p. 15.

5) Cfr. V, X, t. 19.

6) Cette notion est prise dans les *Institutes*, III, 15.

7) Voici cet argument : « dicitur enim *mutuum quia de meo fit tuum* vel e con-

Digitized by Microsoft®

quod circa locatum non transit res in dominium accipientis sed manet res illius qui locat ». Quant au fondement rationnel de cette distinction, il ne semble pas y songer. A lire saint Thomas dans le *Commentaire sur les Sentences*[1]), où il appelle ce même argument « satis probabilis », on a l'impression qu'il devait être assez en vogue alors ; c'est du reste celui qu'emploient, entre autres, Henri de Gand et Gilles de Rome. — Enfin une autre preuve avait cours, très répandue probablement, que le Docteur d'Aquin réprouve énergiquement dans le *De Malo*, après l'avoir déjà rejetée dans le *Commentaire sur les Sentences* : « quidam dicunt, quod domus et equus deteriorantur per usum ; et ideo pro recompensatione potest aliquid accipi ; pecunia autem non deterioratur. Sed *ista ratio nulla est*, quia secundum hoc aliquis non posset juste accipere majus pretium pro domo sua locata, quam domus inde deterioretur »[2]). On peut donc affirmer que l'argument, que saint Thomas développe dans ses derniers ouvrages et qui se trouve déjà à l'état sporadique dans son *Commentaire sur les Sentences*, fut une réaction ou du moins une innovation.

Au surplus, ce n'est pas au Philosophe de Stagire qu'il l'a emprunté : si la base du raisonnement est aristotélicienne, la structure en est strictement thomiste. M. G. Le-

verso. Ut quinque solidi quos mutuas mihi sunt mei, dominium eorum transit in me a te. Unde iniquitas est si tu, pro re quae mea est, aliquid recipias, quia nihil ad te de re mea. » Cfr. *Le traité « de usura » de Robert de Courçon*, éd. Georges Lefèvre, p. 15. Lille, Univ., 1902.

1) Cfr. *In III Sent.*, D. XXXVII, a. 6, c. : « alii assignant aliam rationem, quia videlicet quando pecunia mutuatur, transfertur dominium quod non fit in domo et in aliis rebus. Justum autem videtur ut pro usu rei quae mea remanet, scilicet domus, aliquid accipere possim ; sed pro usu rei, scilicet pecuniae, quae fit alterius ex hoc ipso quod mutuatur, aliquid accipere nihil aliud est quam accipere aliquid ab aliquo pro usu rei propriae ; et ideo videtur quod est quaedam exactio et peccatum. Et haec ratio satis probabilis videtur ; et ideo simile accidit in omnibus rebus in quibus transfertur dominium per mutuum, sicut granum, vinum, et hujusmodi, pro quorum usu nihil accipere licet ultra valorem ejus quod mutuatum est. »

2) Cfr. *De Malo*, q. XIII, a. 4, ad 4 ; — coll. *In III Sent.*, D. XXXVII, a. 6, c. ; ici il répond : « sed *ista ratio non est generalis;* quia in aliquibus rebus, pro quarum concessione aliquid accipi potest licite, nihil ex usu deperit, sicut in concessione domus ad usum ad unum diem ; et praeterea pretium quod accipitur non commensuratur damno quod accidit ex usu rei ; non enim tantum deperit in mutuo quantum datur. »

Digitized by Microsoft®

fèvre [1]) a caractérisé parfaitement la différence entre les deux manières de raisonner : « ce qui, dans l'usure, dit-il, est contre nature, aux yeux d'Aristote, ce n'est pas seulement ce qui est jugé tel aussi par l'auteur de la Somme, c'est-à-dire le fait... de vendre l'usage de la chose après avoir vendu la chose elle-même, c'est une raison plus profonde, ou un motif plus subtil peut-être, en tout cas étroitement lié à l'ensemble de la théorie péripatéticienne... Ce qui choque le plus l'auteur de la Politique, ce n'est probablement pas, comme on l'a dit souvent, que l'argent puisse faire des petits, mais que la richesse, qui est destinée à nous permettre de satisfaire nos besoins, puisse devenir un but, que de moyen elle puisse se transformer en fin. Il y a là, selon lui, une chose contraire à la nature et absurde. L'intervention de la monnaie rend ce danger plus menaçant... L'ordre de la nature repose justement sur des choses définies. La recherche de la richesse pour elle-même, la spéculation, l'usure apparaissent donc comme un scandale, au point de vue du finalisme péripatéticien. » La seule fois que saint Thomas fasse allusion à cet argument, c'est quand il parle du commerce en général [2]).

Est-il vrai enfin de dire que la théorie thomiste « fit fortune au XIIIe siècle » [3]) ? Il faut croire que non. Sans doute la gratuité du prêt ou la prohibition de l'usure, même au point de vue du droit naturel, et indépendamment du droit divin et canonique, était connue de tout le monde, longtemps avant saint Thomas et même avant la vulgarisation en Occident des œuvres aristotéliciennes [4]). Mais nulle part on ne s'aperçoit d'une influence quelconque qu'aurait exercée, dans les écoles du XIIIe siècle, l'argument thomiste.

1) Cfr. *Le traité « de usura » de Robert de Courçon*, p. VI s.

2) « Deservit cupiditati lucri, *quae terminum nescit, sed in infinitum tendit*. Et ideo negotiatio secundum se considerata quamdam turpitudinem habet, in quantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium. » *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVII, a. 4, c.

3) Cfr. Ch. Jourdain, *op. cit.*, p. 17.

4) A preuve Robert de Courçon, qui ne dépend nullement d'Aristote.

Digitized by Microsoft®

Parmi les trois arguments, exposés dans le *De usuris et usurariis contractibus* [1]), celui d'Aristote occupe la place d'honneur : pas d'allusion, même lointaine, à celui de saint Thomas ! Quoi d'étonnant d'ailleurs, si l'on tient compte des luttes que le « thomisme » eut à soutenir avant de dominer dans les écoles !

*
* *

En soi, le prêt est donc un contrat essentiellement gratuit. Est-ce à dire que le créditeur ne puisse jamais avoir droit à un intérêt ? Nullement ; et nous abordons ainsi la question des *titres extrinsèques*.

Si le *temps* considéré d'une façon abstraite, si le *service* rendu, si enfin la *simple privation* d'une chose ne constituent pas des raisons économiquement évaluables en dehors et en sus de la valeur d'échange, il en est tout autrement de l'*interesse*. Comment saint Thomas entend-il l'*interesse*, non seulement dans le crédit mais dans les obligations contractuelles en général ? — Question intéressante à examiner. Au déclin du XVe siècle, les théologiens, à la suite du cardinal Cajetan, et les juristes, après Paul de Castres, étaient à peu près d'accord pour admettre la légitimité de l'intérêt proprement dit, entendu comme compensation non seulement du *damnum emergens* mais encore du *lucrum cessans* : ils ne requéraient même plus un laps de temps pendant lequel, en souvenir du droit ancien, le prêt aurait été absolument gratuit. Or, comme il arrive souvent, par une espèce de projection du présent sur le passé, on prétendit bientôt trouver ces mêmes idées chez le grand Docteur du XIIIe siècle. Quand saint Thomas a l'air de condamner le *lucrum cessans*, écrit le P. Lessius [2]), « il parle d'un gain éloigné, à savoir au moment où l'argent n'était pas encore destiné au commerce ; ou tout au plus il veut seulement qu'on ne pouvait exiger autant que valait le

1) Cfr. cap. IV.
2) Cfr. *De justitia et jure*, L. II, c. 20, n. 82. Ed. Antverp., 1612.

Digitized by Microsoft®

gain possible, mais il ne nie point que cet espoir de gain, qui vaut moins que la chose espérée elle-même, puisse faire l'objet d'un pacte ». Nous préférons dire avec le cardinal de Lugo, « qu'on a vraiment de la peine à vouloir interpréter saint Thomas »[1]). Voici donc sa pensée.

Quand il traite en général de l'obligation de réparer le dommage causé injustement, il pose le principe suivant : « Homo tenetur ad restitutionem ejus in quo aliquem damnificavit. Sed aliquis damnificatur dupliciter : uno modo quia aufertur ei *quod actu habebat ;* et tale damnum est semper restituendum secundum recompensationem aequalis : puta si aliquis damnificet aliquem diruens domum ejus, tenetur ad tantum quantum valet domus. Alio modo si damnificet aliquem, impediendo ne adipiscatur *quod erat in via habendi ;* et tale damnum non oportet recompensare ex aequo ; quia minus est aliquid habere virtute quam habere actu ; qui autem est in via adipiscendi aliquid, habet illud solum secundum virtutem vel potentiam »[2]). Cette deuxième espèce de dommage est causée, selon l'auteur, par celui qui ravagerait une terre ensemencée, anéantissant par là toute espérance de moisson ; il la retrouve en particulier dans l'acte du débiteur qui retient l'argent au delà du terme convenu, enlevant ainsi au créditeur la possibilité de faire du gain[3]). On voit qu'il reconnaît, en fait, la juste compensation d'un *interesse*, entendu même comme *lucrum cessans ;* mais il ne s'agit nullement ici du titre tel qu'on l'admet depuis le XVIe siècle : il s'agit de la réparation du dommage causé par une action injuste ou résultant d'une rétention *contraire à la convention*, — et non pas d'un intérêt à payer *en vertu* d'un contrat antérieur, ni même de la punition « conventionnelle » strictement dite, connue en droit romain. Saint Thomas applique de la sorte le principe

1) Cfr. *Disputationes scholasticae et morales*, T. VII, D. XXV, n. 87.

2) Cfr. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXII, a. 4, c.

3) Ces deux cas se rencontrent *ibid.*, ad 1 et 2 ; ainsi que *In IV Sentent.*, D. XV, q. I, a. 5, 2 ad 4. — Un cas analogue (empêcher quelqu'un d'obtenir une *praebenda*) se trouve 2a 2ae, q. LXII, a. 2, ad 4.

Digitized by Microsoft®

juridique très en honneur alors et même longtemps après: « interesse non debetur *nisi ex mora* » [1]).

Tout autre est la question de savoir s'il admet l'*interesse compensatorium*, c'est-à-dire le titre du *lucrum cessans* ou simplement celui du *damnum emergens*, *pendant la durée conventionnelle* du crédit. Dans le *De Malo* [2]), il a soin lui-même de distinguer ces deux questions : il les résout en sens contraire. « Ex pecunia mutuata potest ille qui mutuat, incurrere damnum rei jam habitae dupliciter. Uno modo, *ex quo non redditur sibi pecunia statuto termino ;* et in tali casu ille qui mutuum accepit, *tenetur ad interesse*. Alio modo, *infra tempus deputatum ;* et tunc *non tenetur ad interesse* ille qui mutuum accepit. Debebat enim ille qui pecuniam mutuavit, sibi cavisse ne detrimentum incurreret. Nec ille qui mutuo accepit, debet damnum incurrere de stultitia mutuantis. Est etiam simile in emptione. Qui enim emit rem aliquam, tantum pro ea juste dat quantum valet ; non autem quantum ille qui vendit, ex ejus carentia damnificatur. » A lire ce texte et l'objection à laquelle il répond, il est évident que saint Thomas réprouve ici *tout* intérêt [3]) qui n'est pas *ex mora*, non seulement celui qui répond au gain que le créditeur ne fait pas, mais encore celui qui répond au dommage qu'il subit, et cela non seulement dans le prêt mais même dans la vente.

A cet égard il se manifeste une évolution remarquable dans la *Somme théologique* [4]) : ici en effet le Docteur d'Aquin admet absolument l'intérêt répondant au *damnum emergens*, quoiqu'il continue à rejeter le *lucrum cessans :* « ille qui mutuum dat potest absque peccato in pactum deducere

1) Cfr. Endemann, *Studien*, II, pp. 253 ss. ; Ashley, *Histoire et doctrines économiques de l'Angleterre* (trad. Bondois et Bouyssy), t. I, p. 255 ; t. II, pp. 466-470. Paris, 1900.

2) Cfr. q. XIII, a. 4, ad 14.

3) La même idée se trouve aussi dans le *Quodlibet III*, a. 19, c. : « tenetur ergo aliquis id quod accipit ultra sortem restituere, quia injuste accipit ; et per consequens *damna et interesse.* »

4) Cfr. 2a 2ae, q. LXXVIII, a. 2, ad 1 ; — coll. a. 3, c. : « nisi forte per detentionem talis rei alter sit damnificatus, amittendo aliquid de bonis suis ; tunc enim tenetur ad recompensationem nocumenti. »

Digitized by Microsoft®

cum eo qui mutuum accipit, recompensationem damni per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere; hoc enim non est vendere usum pecuniae sed damnum vitare... Recompensationem vero damni, quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere, quia non debet vendere id quod nondum habet, et potest impediri multipliciter ab habendo. » Une évolution parallèle s'est faite d'ailleurs dans le contrat de vente : il est permis de vendre plus cher à raison du dommage spécial que le contrat entraîne pour le vendeur [1]). Quoi qu'on dise, le *lucrum cessans* qu'il réprouve est un gain probable, et non pas seulement un gain possible et éloigné, un gain sans valeur économique. On peut aisément s'en convaincre, en faisant la comparaison du texte cité avec les endroits où il s'agit de l'intérêt *ex mora* ou de la réparation d'un dommage probable. Cet intérêt, ce dommage y sont qualifiés exactement de la même manière que la perte de gain dont il est question ici [2]).

En somme, saint Thomas reconnaît la légitimité de l'intérêt (damnum emergens et lucrum cessans) qui commence à courir *depuis* le jour de l'expiration du crédit : il l'admet, semble-t-il, indépendamment d'un pacte explicite. Quant à l'intérêt, entendu au sens moderne, il a fini par adopter du moins la compensation du dommage réellement subi pendant la durée du contrat. Il était en tous points d'accord avec la science et le droit de son temps, quand il rejetait le *lucrum cessans* proprement dit ; et en admettant le *damnum emergens sine mora* et le *lucrum cessans post moram*, il était plutôt en avance [3]).

1) Cfr. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVII, a. 1, c.

2) Cfr. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXII, a. 4, c., ad 1 et 2 : « nondum habet lucrum in actu sed solum in virtute, et potest multipliciter impediri » ; — or cette perte probable est à réparer. — *Ibid.*, q. LXXVIII, a. 2, ad 1 : « non debet vendere id quod nondum habet et potest impediri multipliciter ab habendo. »

3) Voici, par exemple, la doctrine du *De usuris* à la fin du XIIIe siècle : « quinta conditio etiam potest excusare (ab usura) quae dicitur *interesse, sive damni recompensatio, et non spes lucri*, ut si quis mutuo dederit *gratis, usque ad terminum aliquem* determinatum, in quo indiget sua pecunia pro aliqua necessitate, et mutuum non fuerit redditum ad praedictum terminum, potest mutuans repetere

Digitized by Microsoft®

C'est là d'ailleurs le seul titre d'intérêt qu'il ait reconnu. Il semble exclure le *periculum sortis :* de par la nature du *mutuum*, dit-il, l'emprunteur est responsable du capital ; s'il en fait la perte, il doit le restituer intégralement ; le créancier ne peut pas vendre une obligation déjà incluse dans le contrat [1]).

Enfin, comme tous les docteurs théologiens et canonistes du XIIIe siècle, saint Thomas condamne le *titre légal*. Fait digne de remarque ! la question était alors posée explicitement, telle qu'on la discute depuis le XVIIe siècle ; les auteurs étaient divisés, d'après qu'ils s'inspiraient du droit civil, ou de la doctrine et de la législation ecclésiastiques [2]). On avait à expliquer deux séries de faits. D'abord, les anciennes lois juives et romaines permettaient de recevoir l'intérêt ; comment fallait-il les interpréter ? Comme la tolérance d'un mal, pour en empêcher de plus grands [3]). Ensuite, les lois médiévales concédaient souvent à l'usurier la propriété des biens engendrés par l'usure. Saint Thomas

ultra sortem *quidquid damni incurrit propter defectum solutionis.* » — En pratique aussi, il y avait toujours un certain laps de temps de gratuité absolue : voir les faits chez G. Yver, *Le commerce et les marchands dans l'Italie méridionale au XIIIe et au XIVe siècle*, pp. 376 ss. (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, t. 88, Paris, 1903).

1) « Ille cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam, et tenetur eam restituere integre ; unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit. » *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVIII, a. 2, ad 5. Il est vrai que saint Thomas oppose ici le prêt à la société, quant au lucre à en tirer ; mais le principe énoncé semble inclure la condamnation du *periculum sortis* dans le prêt ; c'est au fond la même idée, mais en sens contraire, qui lui fait rejeter le *lucrum cessans :* « non debet vendere id quod nondum habet et potest impediri multipliciter ab habendo » ; c'est encore la même idée, semble-t-il, qui l'a porté à réprouver le *damnum emergens :* « debebat ille qui pecuniam mutuavit sibi cavisse ne detrimentum incurreret. » — Le *De usuris* n'admet pas non plus *dans le prêt* le titre du *periculum sortis*, alors qu'il l'admet pour les autres contrats, et il en appelle à la Décrétale *Navigantii* (c. 6, fin).

2) A lire sur cette controverse l'intéressant chapitre V du *De usuris :* « communiter a doctoribus solet quaeri, dit l'auteur, utrum in usura transferatur dominium. Et quia hujus quaestionis duplex reperitur determinatio inter doctores : quia quidam eorum qui theologice magis procedunt, simpliciter affirmant in usura non transferri dominium ; alii vero qui jura scripta et humanas leges attendunt, simpliciter transferri dominium dicunt. »

3) Cfr. *In III Sent.*, D. XXXVII, a. 6, ad 1 ; *De Malo*, q. XIII, a. 4, ad 6 ; à noter le principe qu'il énonce ici : « quandoque jus positivum permittit aliquid *dispensative, non quia sit justum id fieri*, sed *ne communitas majus incommodum patiatur* », voilà toute la portée de la dispense dont il reconnaît le pouvoir à la loi. — Item, *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVIII, a. 1, ad 2 et 3. Cfr. plus haut, p. 41, n. 1.

Digitized by Microsoft®

ne songe point à reconnaître à l'autorité sociale le pouvoir de laver la tache originelle de ces richesses ; en tant qu'elles ne répondent pas à l'activité du possesseur, elles restent entachées d'injustice, et partant elles doivent être restituées [1]).

II. *Louage d'argent.* — Du prêt d'argent proprement dit, saint Thomas distingue avec soin ce qu'il appelle le « louage d'argent ». Le prêt est un contrat essentiellement gratuit ; le louage d'argent, comme tout autre louage d'ailleurs, est essentiellement onéreux.

En dehors de la *Somme théologique* [2]), il expose très lumineusement la nature de ce contrat dans le *De Malo* [3]). Voici ce passage en entier : « Sicut Philosophus dicit, duplex usus potest esse alicujus rei : unus proprius et principalis, alius secundarius et communis : sicut calceamenti proprius et principalis usus est calceatio, secundarius autem commutatio. Pecuniae autem e converso principalis usus est commutatio ; propter hanc enim pecunia facta est : secundarius autem usus pecuniae potest esse quicumque alius, puta quod ponatur in pignore, vel quod ostentetur. *Commutatio autem est usus quasi consumens substantiam rei commutatae, inquantum facit eam abesse ab eo qui commutat.* Et ideo si quis pecuniam suam alteri concedat *ad usum commutationis* [comme dans le prêt], qui est proprius pecuniae, et pro hoc usu pretium aliud quaerat ultra sortem, erit contra justitiam ; si vero aliquis concedat alteri pecuniam suam *ad usum alium quo pecunia non consumitur, erit eadem ratio quae est de rebus illis quae ipso usu non consumuntur, quae licite locantur et conducuntur.* Unde si quis pecuniam signatam in sacculo concedat alicui ad hoc quod ponat eam in pignore, et exinde pretium accipiat, non est usura ; quia non est ibi contractus mutui, sed

1) Cfr. *Summa theol.*, loc. cit., a. 3.
2) Cfr. 2a 2ae, q. LXXVIII, a. 1, ad 6.
3) Cfr. q. XIII, a. 4, ad 15.

Digitized by Microsoft®

magis *locatio et conductio:* et eadem est ratio, si quis concedat alteri pecuniam ad usum ostentationis : sicut e converso si quis concedit alteri calceamenta ad usum commutationis, et ex hoc aliud pretium quaereret ultra calceorum valorem, esset usura. »

Loin de trouver une contradiction dans cette théorie, on admirera la parfaite cohésion des principes et la logique rigoureuse des applications. Dans le louage par conséquent, l'argent est *toujours* productif, même pour le créancier : le service rendu est matériellement estimable en dehors du capital loué ; au surplus, pour être réelle et tangible pour le débiteur, cette utilité ne suppose de sa part aucun travail, aucune habileté : le plus souvent elle consiste dans le crédit donné ou maintenu par la seule possession matérielle de l'argent.

Mais il faut remarquer, — c'est en effet la note caractéristique du contrat, — que la libre et absolue disposition, en d'autres termes, le droit de propriété ou le *dominium in re* n'est par là nullement octroyé au débiteur; il est exclu au contraire. Ce n'est point une espèce de vente à crédit, comme le prêt ; c'est un véritable louage. L'usage concret, en vue duquel il se fait, est précisément tel, que l'argent peut et doit subsister en lui-même ; de la même manière, l'usage déterminé, qu'on obtient en louant une maison, ne comprend pas, mais exclut l'absolue disposition incluse dans le *dominium*.

N'a-t-on pas trop perdu de vue ce contrat, en étudiant le crédit chez les scolastiques et chez saint Thomas en particulier ? Au XIIIe siècle, on le retrouve partout, chez ceux-là mêmes qui ne dépendent aucunement d'Aristote : à preuve la *Somme pénitentielle* de Robert de Courçon [1]. C'est évidemment user d'une méthode déraisonnable, que de comparer le crédit moderne, dans son ensemble, au seul contrat médiéval du *mutuum*. Pour peu qu'on observe les opéra-

1) Cfr. *Revue Néo-Scol.*, février 1905, p. 53.

Digitized by Microsoft®

tions financières actuelles, on se rend compte de la place considérable qu'y tient le *louage* d'argent ou, ce qui revient au même, le louage de titres fiduciaires.

III. *Vente à terme* [1]. — Puisque le temps n'est pas vénal, la vente à terme ne peut pas différer *essentiellement* de la vente au comptant. Saint Thomas applique rigoureusement ce principe.

Voici comment, dans la *Somme théologique* [2], il l'expose et l'applique d'une manière générale : « Si aliquis carius velit vendere res suas quam sit justum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem exspectet, manifeste usura committitur, quia hujusmodi exspectatio pretii solvendi habet rationem mutui. Unde quidquid ultra justum pretium pro hujusmodi exspectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usurae. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius quam sit justum pretium, eo quod pecuniam ante solvit quam possit ei res tradi, est peccatum usurae, quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniae habet mutui rationem, cujus quoddam pretium est quod diminuitur de justo pretio rei emptae. Si vero aliquis de justo pretio velit diminuere, ut pecuniam prius habeat, non peccat peccato usurae. » Sur le même principe repose la solution des quatre cas de conscience, qu'on rencontre dans le *De emptione et renditione ad tempus*. Dans cette consultation, l'auteur ne tient même pas compte de l'existence ou de la probabilité de titres extrinsèques quelconques : tout au plus semble-t-il reconnaître la rémunération des frais de transport [3]. Il y manifeste donc une

1) Cfr. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVII, a. 4, ad 2 ; LXXVIII, a. 2, ad 7 ; *De emptione et venditione ad tempus*.

2) Cfr. q. LXXVIII, a. 2, ad 7.

3) « Et licet alias expensas licite factas, puta *in portatione pannorum*, possint licite recuperare de eorum venditione... » — « Non posset quis in venditione pannorum recuperare expensas quas incaute et imprudenter fecisset. » Cfr. *op. cit.*, 3° casu. — Dans ce troisième cas, l'auteur développe des théories très sévères Il s'agit, si nous le comprenons bien, de marchands qui, pour faire le commerce, ont besoin d'argent et ne peuvent l'obtenir qu'en payant de l'intérêt ou de l'usure. Ils commettent ainsi, dit l'auteur, un péché d'injuste coopération ou de scandale ;

Digitized by Microsoft®

tendance sévère, d'autant plus sévère qu'il considère le contrat équivalemment comme un prêt, dans lequel il admet au moins le *damnum emergens*. A ce point de vue, il est peu logique ; il l'est moins encore quand on compare la vente à crédit au commerce. Il reconnait en effet qu'on peut vendre plus cher un objet, dès qu'un laps de temps s'écoule entre l'achat et la vente : « potest hoc licite facere, vel quia in aliquo rem melioravit, vel quia pretium rei est mutatum secundum diversitatem loci, vel temporis, vel propter periculum cui se exponit transferendo rem de loco ad locum vel eam ferri faciendo » [1]). Sans doute, l'activité productrice, dont il est question ici, ne se conçoit pas dans la vente à terme, mais les autres titres de survalue devraient logiquement y être considérés.

Bref, saint Thomas applique à la vente à terme le principe sur lequel il construit la gratuité du prêt, mais pour le vendeur il est moins indulgent que pour le prêteur [2]).

et la nécessité, qu'ils allèguent, de vivre honorablement et d'agrandir leur commerce, ne suffit pas à légitimer cet acte. Ensuite, pour se dédommager des intérêts qu'ils ont dû payer, ils vendent leurs étoffes aux foires d'autant plus cher qu'ils n'en obtiennent pas le prix au comptant. D'après le principe général de la vente à crédit, il y a là une nouvelle injustice : « nec excusantur propter hoc quod volunt se conservare indemnes ; quia nullus debet servare indemnitatem mortaliter peccando. » — Il est évident que le premier péché dépend d'une appréciation subjective (Cfr. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVIII, a. 4, ad 2) ; ensuite, la solution qui regarde la vente des étoffes n'est pas *ad rem :* en effet, étant donné qu'ils ont commis une coopération injuste en donnant de l'intérêt aux usuriers, ils ne pourraient pas, pour se compenser, vendre plus cher leurs étoffes ; ils ne le pourraient pas, parce que c'est se compenser à l'égard non des usuriers, ce qui ne serait pas illicite, mais à l'égard des acheteurs.

1) Cfr. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVII, a. 4, ad 2.

2) Cette sévérité, qui se trouve dans la *Somme théologique* aussi bien que dans le *De emptione et venditione ad tempus*, se manifeste de la manière suivante : 1° Saint Thomas juge s'il y a usure, oui et non, d'après *l'intention* des contractants ; 2° en général il *présume* l'usure, comme il appert à la simple lecture, et comme il est à conclure du principe énoncé : « licet plus debito accipere propter temporis dilationem, *usuram sapiat* » *(De emptione et venditione ad tempus)* ; 3° il ne mentionne aucun titre extrinsèque apte à faire hausser le prix ; il semble les exclure tous Grégoire IX cependant, dans la Décrétale *Naviganti* (L. V. X, t. 19, c. 19), avait déjà permis de hausser le prix *si l'on doutait* que la valeur de la marchandise se fût élevée ; et cette *ratio dubii* fut, dans la suite, un titre admis par les auteurs : à lire, par exemple, le *De usuris*, c. VI et VII ; cet auteur admet en outre la *ratio periculi* dans la vente à crédit, comme dans les autres contrats, à l'exception du prêt.

Digitized by Microsoft®

IV. *Société ou commende.* — Très répandu depuis le haut moyen âge, se présentant d'ailleurs sous les formes les plus variées, ce contrat consiste dans la mise en commun, par deux ou plusieurs personnes, soit de l'activité et du capital, soit de l'un ou de l'autre [1]). En quelques mots, saint Thomas [2]) en détermine la nature spécifique ainsi que les droits qu'il engendre : « Ille qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecuniae in eum cui mutuat; unde ille cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam, et tenetur eam restituere integre : unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifici per modum societatis cujusdam, non transfert dominium pecuniae suae in illum, sed remanet ejus ; ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur ; et ideo sic licite potest partem lucri inde provenientis expetere, tanquam de re sua. »

Cette doctrine a servi de point d'appui aux discussions particulières, qui ont été soulevées nombreuses, autour de ce contrat, durant les siècles suivants ; elle s'harmonise d'ailleurs à merveille avec la science morale et économique moderne. Celui qui fournit à un commerçant ou à un industriel le capital, assumant la responsabilité et les risques, possède un droit réel sur les fruits de ce capital. Saint Thomas reconnait ainsi ouvertement la productivité — non pas formelle sans doute — mais virtuelle de l'argent : « licite potest partem lucri *inde* provenientis expetere, *tanquam de re sua* ».

Au surplus, cette théorie s'accorde absolument avec la gratuité du prêt. Les obligations réciproques diffèrent essentiellement dans les deux contrats : et partant les droits ne peuvent être les mêmes. Dans le prêt, le débiteur s'oblige, dans tous les cas, à couvrir les risques du capital en même temps qu'il acquiert le droit absolu d'en disposer à sa guise : comme c'est manifestement le transfert du droit

1) Cfr. Brants, *Théories économiques*, pp. 167-173.
2) Cfr. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVIII, a. 2, ad 5.

Digitized by Microsoft®

de propriété, il ne peut s'agir que d'une espèce de vente. Ici, par contre, les risques demeurent au compte du sociétaire ; et en une certaine mesure aussi la disposition du capital, puisque le commerçant travaille pour ainsi dire en son nom : il ne peut donc être question de transfert de propriété, et conséquemment le lucre, engendré par le concours des choses productives et de l'activité humaine, doit en partie revenir au capitaliste, vrai propriétaire de l'argent [1]).

V. *Change.* — Le change consiste dans l'échange d'une monnaie contre une autre : « campsoria... non proprie ordinatur ut sit mensura rerum venalium, sed magis ad permutationem numismatis » [2]). Le change expose l'honnêteté à des dangers, tout comme le commerce auquel il se ramène : « juste vituperatur, quia, quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quae terminum nescit, sed in infinitum tendit » [3]). Il n'est pas défendu cependant, et il s'agit bien du change lucratif. Saint Thomas le comprend dans les opérations commerciales ; il suffit donc de se rappeler la doctrine morale du commerce que nous avons exposée au commencement de cette étude [4]). Le gain fait par l'agent de change peut parfaitement être ramené à un but louable, le bien privé ou social, et considéré comme la juste rémunération du travail, « quasi stipendium laboris », ou comme la compensation d'autres titres extrinsèques :

1) Cette théorie se rencontre chez tous les auteurs du XIIIe siècle. Le prêt implique essentiellement le transfert de la propriété, et par là les droits et les obligations inhérents à la propriété. Parmi ces obligations la principale est celle de rendre et de garantir le capital : c'est pour cela que le *periculum sortis* n'est pas reconnu comme titre compensatoire dans ce contrat : le *periculum* ne peut être vendu séparément. Nous avons vu que telle est la doctrine de saint Thomas ; tel est aussi le sens qu'il faut attacher à la célèbre Décrétale citée *Naviganti :* elle se rapporte au prêt, et non pas à la commende proprement dite ; elle se rapporte, comme dit le *De usuris* (c. XIV), à la *commissio secundum quid*, et non pas à la *commissio simpliciter :* celle-ci, la vraie société, est lucrative par elle-même.

2) Cfr. *De regimine principum*, II, c. 14.

3) Cfr. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVII, a. 4, c.

4) Cfr. pp. 36-38.

Digitized by Microsoft®

« quia pretium rei est mutatum secundum diversitatem loci, vel temporis, vel propter periculum cui se exponit, transferendo rem de loco ad locum, vel eam ferri faciendo. » Cette double source de profit, — l'activité humaine et la variation de la valeur d'après le lieu et le temps, — ne se trouve pas que dans le change : saint Thomas la reconnait dans tous les contrats, sauf dans la vente à crédit.

A ce propos, se pose la question de savoir à quelle espèce de contrat doit se réduire, dans sa pensée, l'opération dont il s'agit. La conçoit-il comme le simple *échange* d'une chose contre une autre, d'un métal monnayé contre un autre, ou la regarde-t-il plutôt comme une *vente*, comme l'échange d'un métal monnayé contre la monnaie considérée comme telle ?

La question est loin d'être oiseuse, surtout au point de vue pratique. Si le change est un échange pur et simple, les monnaies ne sont à considérer, l'une et l'autre, que d'après leur valeur intrinsèque. Si, au contraire, il constitue une vente, l'une des deux, celle qui sert de prix dans l'achat, apparait dans la formalité de monnaie et conséquemment avec la valeur qui lui revient légalement : indépendamment de la rémunération légitime du travail, la différence entre la valeur métallique et la valeur légale peut alors constituer un titre nouveau de profits. C'est à la suite du cardinal Cajetan, que les moralistes ont admis explicitement cette seconde façon de concevoir le *cambium* ; et l'analyse du contrat, savante et très fouillée, qu'on trouve un siècle plus tard dans le monument juridique élevé par le P. Lessius, manifeste à un haut degré l'esprit d'observation et le jugement sain des théologiens économistes d'alors. Chez saint Thomas, on ne rencontre pas une doctrine aussi *explicite* ; et on a pris prétexte de ce fait pour montrer, une fois de plus, une contradiction entre les théories économiques des premiers scolastiques et celles des derniers. Au XIIIe siècle, prétend-on, l'argent est considéré comme chose non vénale ; depuis le début du XVIe, cette opinion

Digitized by Microsoft®

est abandonnée, et ainsi s'effrite de plus en plus la thèse surannée de la stérilité du capital ! [1])

Quoique le mot ne se trouve pas encore dans les œuvres de saint Thomas, tout semble indiquer que lui aussi concevait le change comme une espèce de *rente*. C'est en parlant de ce contrat, dans la *Somme théologique*, qu'il examine la licéité du change ou « species commutationis... denariorum ad denarios » ; il y applique absolument les mêmes principes qu'au contrat de vente. Et quant à la doctrine contenue dans le *De regimine principum*, il est bien difficile de l'expliquer, nous l'avons vu, à moins de considérer, dans sa valeur légale, la monnaie propre du pays. Quoi qu'il en soit, où donc a-t-on trouvé, dans les ouvrages du saint Docteur, que l'argent est vraiment *invendibilis* ? [2]) Et quand bien même cette doctrine y serait, elle ne prouverait pas encore la stérilité de l'argent dans le change. Les deux sources de profit, indiquées plus haut, restent ouvertes dans tous les cas.

*
* *

Après l'analyse de la nature si disparate des opérations financières, reste à dégager de cet exposé la notion du *capital* [3]) et le sens de sa *productivité*. Il faut, pour cela,

1) Cfr. E. Van Roey, *De justo auctario ex contractu crediti*, pp. 168 s., 172, 184-188.

2) A rapprocher cependant de la doctrine thomiste celle du *De usuris* (c. XIII) : l'auteur ne voit pas dans le change une vente, il ne le ramène pas non plus au simple échange. Voici comment il légitime le gain qu'on y fait : « illud plus quod accipitur a campsoribus in tali permutatione monetae, non accipitur ratione monetae *quae de se est invendibilis*, sed ratione periculi vel interesse, ut subveniatur salariis pensionum, domorum, ministrorumque, et laboribus et expensis in arte necessaria et licita, ne frustra ponant operam et sudorem suum in re licita ad utilitatem aliorum. »

3) C'est à dessein que nous employons le terme *capital*, pour établir plus facilement la comparaison avec les théories modernes. Bien que nous ayons en vue principalement l'argent, nous élargissons ainsi la question. On ne doit pas dire d'ailleurs que *le mot* constitue un anachronisme Chez saint Thomas, il ne se trouve pas ; mais Ducange mentionne son emploi dès le XIIe siècle, pour désigner « bonum omne quod possidetur, praesertim vero bonorum species illa, quae in pecudibus consistit » *(Glossarium mediae et infimae latinitatis*, II, v. *Capitale et Capitalium)*. Il est vrai que la note de productivité n'y était pas comprise. Robert de Courçon l'emploie aussi plus d'une fois, et cela à propos de contrats qui peuvent être lucratifs (Cfr. p. e. *Le traité « de usura »*, p. 61). Les autres auteurs du XIIIe siècle, pour désigner l'argent soumis au crédit, disent plutôt *sors*.

Digitized by Microsoft®

tenir compte de la distinction à établir entre la production et la distribution des valeurs économiques,

1re Question : Saint Thomas regarde-t-il le capital comme apte à concourir à la *production* de la richesse économique ?

Évidemment ; bien qu'il faille distinguer, quant au mode de produire, entre les choses qui se consomment par l'usage, principalement l'argent, et celles qui demeurent. En vingt endroits, lors même qu'il s'agit du prêt essentiellement gratuit, saint Thomas affirme qu'on peut faire du gain au moyen de l'argent ; l'expression qu'il emploie à plus d'une reprise, accentue encore la force de l'idée : « *de* pecunia lucrari » [1]). La même idée est à la base du titre d'*interesse ;* n'avons-nous pas entendu, à propos de l'*interesse post moram*, mettre l'argent sur la même ligne que le champ ensemencé ? [2])

Mais il s'agit de s'entendre sur la manière de produire, Si l'argent peut être dit productif en un sens très réel, il ne l'est pas formellement, il n'exerce pas une causalité « active » ; ce qu'il produit, n'en sort pas comme d'une « racine » ; les profits ne sont pas les « fruits » de l'argent. Mais il constitue une cause matérielle, « habet rationem materiae » ; et s'il n'est pas la cause principale de la production économique, il exerce du moins une causalité instrumentale [3]). L'idée que saint Thomas exprime de la sorte, se dégage d'ailleurs de sa notion monétaire. Puisque la monnaie sert à faciliter l'échange, elle rend mobiles les valeurs naturelles ; elle permet à l'activité commerciale et industrielle de les acquérir et de les combiner, pour les adapter, d'une manière nouvelle ou plus parfaite, aux besoins sans cesse renaissants de l'humanité [4]). C'est bien

1) Cfr. *In III Sentent.*, Dist. XXXVII, a. 6, ad 4 ; *Quodl.* III, a. 19, ad 1 ; *De Malo*, q. XIII, a. 4, ad 14 ; *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXII, a. 4, ad 2 ; q. LXXVIII, a. 2, ad 1 et 5 ; a. 3, sed contra, c., ad 1 et 3.

2) Cfr. *ibid.*, q. LXII, a. 4, ad 1 et 2.

3) Voir tous les endroits cités.

4) M. Schaub explique la même idée : *Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Socialismus, mit besonderer Berücksichtigung der beiderseitigen Weltanschauungen*, pp. 359 s. Freiburg i. B., Herder, 1898.

Digitized by Microsoft®

là, sans doute, ce que l'économie moderne appelle « production » de la richesse : car il est à supposer que le principe : « rien ne se crée » s'applique ici comme ailleurs ! Il est vrai que cette facilité ou, si l'on veut, cette productivité *virtuelle* de l'argent, dépendant d'innombrables circonstances extérieures, doit varier, en degré et en intensité, d'époque à époque, de pays à pays, — tout d'ailleurs comme la fécondité naturelle de toutes choses. Mais évidemment dans l'intensité productive plus ou moins grande ne se trouve pas la question essentielle ! Il suffit de savoir que saint Thomas admet et même suppose admise la productivité éventuelle de l'argent.

Quant aux choses qui demeurent après l'usage, — tels les bâtiments ou les champs, — inutile de montrer, d'après la doctrine thomiste, leur productivité très réelle : « quaedam vero res sunt quarum usus non est earum consumptio ; et talia habent usumfructum ; sicut domus et ager et alia hujusmodi. Et ideo si quis domum alterius vel agrum per usuram extorsisset, non solum teneretur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos ; *quia sunt fructus rerum* quarum alius est dominus, et ideo ei debentur » [1]).

2e Question : Comment saint Thomas conçoit-il en justice la *distribution* de la richesse économique, produite par le concours de l'activité humaine d'une part et des choses formellement ou virtuellement productives d'autre part ?

Pour répondre exactement à cette question, il faut distinguer. Tout d'abord, « le point de vue qui domine l'appréciation des modes d'emploi du capital est celui-ci : y a-t-il un *travail* fait par le propriétaire du fonds, une *opération productive* faite par lui ou en son nom, qui justifie sa perception de bénéfices ? » [2]) Dans ce cas, les profits reviennent naturellement, en tout ou en partie, au

1) Cfr. *Summa theol.*, 2a 2ae, q. LXXVIII, a. 3, c.
2) Cfr. Brants, *Théories économiques*, p. 138.

Digitized by Microsoft®

propriétaire ; il est supposé travailler, ou du moins assumer les risques du capital et acheter l'activité productrice du mandataire. Ce principe se vérifie, d'après la doctrine thomiste, dans la société et dans le change, et quelquefois dans la vente à terme : par là même ces contrats sont naturellement onéreux, indépendamment d'autres titres accidentels.

Mais il n'est pas vrai de dire que le travail soit le seul titre rémunérateur. Les socialistes, il est vrai, l'ont prétendu ; à ce point de vue, ils ne dédaignent pas de saluer dans le génie qui domine le moyen âge, l'Ange de *leur* école ; il est même des catholiques qui ne sont pas éloignés de leur donner raison. A tort cependant ! Qu'on veuille se rappeler d'abord toute cette catégorie de choses qui subsistent dans l'usage : elles sont productives, et elles le sont *pour le propriétaire*, sans qu'il lui en coûte. Le contrat de louage, et en particulier le louage d'argent, le prouve à toute évidence. En ce qui regarde les objets qui se consomment par l'usage, il est vrai qu'ils sont stériles *pour celui qui ne les emploie pas lui-même*, notamment pour le *prêteur*. Mais déjà des titres se font jour, avec timidité, qui constituent et constitueront surtout plus tard, pour le créditeur, le juste fondement d'une survalue.

Cette double réponse exprime le contenu doctrinal de ce qu'on appelait, au moyen âge, la *stérilité de l'argent*.

Dans l'appréciation des opérations financières aux différentes époques de l'histoire économique du monde, tout dépend d'abord de la fréquence de tel ou tel mode d'emploi du capital, et ensuite de la tendance subjective des auteurs. On ne peut nier qu'au XIIIe siècle, par exemple, alors que naissait et grandissait la vie commerciale et industrielle des nations occidentales, le prêt proprement dit dominait encore. Et on ne peut pas nier non plus que la science économique s'inspirait alors d'un esprit sévère : encline à *présumer* partout le contrat de prêt, et, par dessus tout,

Digitized by Microsoft®

hantée par la crainte de l'usure ; s'enquérant constamment des intentions des contractants, et les interprétant d'une manière rigoureuse ; avare à concéder, dans le prêt, la légitimité de titres compensatoires qu'elle se plaisait à reconnaître ailleurs. Saint Thomas, dont nous avons essayé d'exposer la doctrine, n'est pas exempt de ces défauts, bien qu'il soit, à certains égards, en avance sur la science de son temps. Mais tout cela regarde l'*application* des principes à une situation économique déterminée. Sans aucun doute ils connaissaient les besoins de leur temps, les législateurs ecclésiastiques et laïques, les juristes canonistes et civils, enfin les grands Docteurs qui ont légué leurs immortels *principes* aux siècles à venir.

E. Van Roey.

Digitized by Microsoft®

Mélanges et Documents.

III.

L'IMMORALITÉ DE L'ART.

L'immoralité de l'art !

Non pas l'immoralité introduite accidentellement dans l'œuvre d'art, ce qui n'existe que trop souvent, hélas !

Non pas même l'immoralité considérée comme un danger auquel toute forme d'art est spécialement exposée, ainsi que l'a prétendu M. Brunetière, « en tant qu'elle est une volupté des sens ; en tant qu'elle est une imitation et par conséquent une apologie de la nature ; et en tant enfin qu'elle développe chez l'artiste ce ferment d'égoïsme qui est une part de son individualité » [1].

Mais l'immoralité présentée comme inhérente et essentielle à l'art, de par la définition même de la morale et de l'art : telle est la thèse récemment soutenue par M. Paulhan dans la *Revue philosophique* [2].

Vraiment nous éprouvons quelque surprise à voir un esprit aussi délié que l'est M. Paulhan défendre une pareille thèse philosophique, ou plutôt nous nous demandons si l'ingéniosité même de son esprit ne lui a pas, en l'occurrence, joué un mauvais tour en lui faisant prendre plaisir au développement d'une antithèse qui n'a pour elle, croyons-nous, que sa spéciosité. M. Paulhan apporte à la défense de son idée une argumentation que nous allons essayer de résumer, de suivre dans ses détails et de réfuter.

* * *

1) Brunetière, *L'art et la morale*, brochure. Paris, Hetzel, 1898. Ce que contient d'exagéré la thèse de M. Brunetière a été excellemment réfuté par M. Georges Lechalas dans ses belles « *Études esthétiques* » (Paris, Alcan, 1902).

2) Numéro de décembre 1904.

Digitized by Microsoft®

« La morale, nous dit M. Paulhan, ne peut se comprendre que comme une systématisation de la vie aussi rapprochée que possible de la perfection. Elle est la finalité idéale. La vie morale, c'est la vie systématisée, en complet accord avec elle-même, en complet accord avec ses conditions d'existence. » — Et cela est vrai, « quelle que soit la morale que l'on juge bonne et que l'on adopte, et même si l'on n'en trouve point de soutenable ». — S'il en est ainsi, « la morale entre forcément en conflit avec l'art qui, lui, est une systématisation partielle, essentiellement indépendante ». — « En effet, continue l'auteur, le propre de l'art, sa caractéristique essentielle, sa raison d'être, c'est de nous isoler de la vie, c'est de susciter en nous une vie artificielle et factice, harmonisée en elle-même, et à cause de cela, morale en elle-même, mais en dehors du système de la vie, et à cause de cela, immorale par rapport à la vie, immorale par rapport à l'ensemble des êtres... Il substitue au monde réel un monde fictif qui n'existe pas, ou qui n'existe pas de la même façon que l'autre, mais qui correspond à nos désirs. Il consiste essentiellement à remplacer une réalité qui nous froisse par une idéalité moins solide mais plus satisfaisante » [1]).

Voilà l'argument fondamental de M. Paulhan.

Il fera remarquer ensuite, développant cet argument, que si, d'une part, l'art, la morale, l'industrie proviennent également d'une réaction humaine contre le monde réel, d'autre part la morale et l'industrie tendent à transformer le monde pour l'améliorer, tandis que l'art ne se préoccupe pas, lui, de transformer le monde réel, mais se contente de créer à côté un monde fictif plus conforme à nos désirs insatisfaits.

Il fera remarquer encore que l'art, se proposant de créer un monde fictif, choisit de préférence, pour les incarner ou les flatter, les idées et les sentiments qui ne trouvent pas de réalisation suffisante dans la vie réelle, soit en général, soit à un moment déterminé. Ainsi — c'est toujours M. Paulhan que nous nous attachons à résumer — les vertus et les vices moyens ne trouvent guère place dans les œuvres artistiques. Par contre, l'art accueille volontiers les sentiments et les idées que les convenances et les nécessités sociales compriment et contrecarrent.

Enfin il attirera notre attention sur la masse de gens qui, employés à un titre quelconque à l'exécution, à l'interprétation, à la diffusion de l'œuvre d'art, architectes, ouvriers, acteurs, critiques, sont par

1) *Loc. cit.*, pp. 553-556.

Digitized by Microsoft®

le fait même obligés de subordonner leur activité à cette systématisation factice, à cette création fictive de vie qu'est l'œuvre d'art.

* * *

Que penser de cette argumentation ?

Nous lui opposerons une double réponse.

D'abord, dirons-nous, il est *a priori* impossible que l'art et la morale soient essentiellement, de par leur nature même, opposés. Cette impossibilité résulte de la vraie définition de l'art et de la morale.

L'art est la réalisation sensible du beau. La morale a pour objet la réalisation pratique du bien, en tant que fin d'un être raisonnable et libre. Mais que sont le bien et le beau, sinon deux aspects d'une seule et même chose, l'*ordre ?*

« L'ordre, écrit Mgr Mercier, dans une étude sur « *le beau dans la nature et dans l'art* », présente un double aspect, celui de la subordination ou de la finalité, et celui de la coordination, de l'harmonie qui est plus spécialement le point de vue de l'esthétique.

» Le rapport d'un moyen à sa fin est un rapport de *subordination.*

» L'ordre envisagé comme un ensemble de relations de subordination s'appelle l'ordre de *subordination...*

» L'ordre qui résulte de la mise en présence de ces choses subordonnées, s'appelle ordre de *composition*, de *constitution*, de *coordination.*

» Au fond, il n'y a pas deux ordres, mais un seul qui se prête à deux points de vue différents.

» Dans l'ordre téléologique c'est la fin, comme telle, qui est principe d'unité.

» Dans l'ordre de composition, c'est la cause formelle ou la forme.

» Or, en réalité, dans la nature, la fin intrinsèque des êtres se confond avec leur cause formelle. C'est donc, au fond, le même ordre qui se présente sous deux aspects différents » [1].

Ainsi le beau se rapporte à l'ordre de coordination ; il est l'harmonie des choses coordonnées entre elles. Le bien, au sens moral, se rapporte à l'ordre de subordination ; il en est une partie. Il est la réalisation de cet ordre de subordination, en tant que cet ordre est constitué par l'accord des moyens avec la fin dernière d'un être libre.

Comment donc se pourrait-il qu'il y eût contradiction entre ces

1) *Revue Néo-Scolastique*, 1904.

Digitized by Microsoft®

deux manifestations d'un même ordre envisagé sous deux aspects, à deux points de vue différents ?

A priori, nous croyons être en droit de dire : la thèse soutenue par M. Paulhan ne peut être fondée.

* * *

Non, elle ne l'est pas. Et ce qui, à notre sens, a fait verser M. Paulhan dans l'erreur, c'est qu'il est parti d'une notion de l'art à laquelle nous ne saurions souscrire.

Le propre de l'art, selon lui, — il le répète à plusieurs reprises au cours de son article — c'est de créer « une réalité illusoire et superficielle, qui *s'oppose à la réalité* où se déroule notre vie. Il substitue au monde réel un monde fictif *qui n'existe pas*, ou qui n'existe pas de la même façon que l'autre, mais *qui correspond à nos désirs*. Il consiste essentiellement à remplacer une réalité qui nous froisse par *une idéalité moins solide mais plus satisfaisante* » [1].

Les mots que nous avons soulignés dans ce passage sont ceux qui donnent de l'art une notion inexacte à notre avis. Il y a sans doute dans l'idée que M. Paulhan se fait de l'art une part de vérité : c'est que l'art n'est pas la copie de la réalité, qu'il est autre chose qu'une imitation de la vie réelle. Mais il y a aussi, pensons-nous, dans cette idée une part d'erreur : elle consiste en ce que M. Paulhan voit dans l'œuvre d'art une fiction imaginée pour satisfaire nos désirs rebutés par le spectacle de la vie, et partant une illusion contradictoire à la réalité. L'art n'est pas une copie de la réalité, avons-nous dit ; il ne fait pas que l'imiter ; il l'idéalise. Qu'est-ce à dire ? Qu'il puise dans la réalité certains traits à l'exclusion d'autres qu'il néglige, qu'il groupe ces traits, les grossit ou les creuse, de façon à donner au spectateur, au lecteur, à l'auditeur, une impression vive et originale. Il suffit de réfléchir à cela et de rappeler ensuite à son souvenir quelques œuvres d'art : une comédie de Molière ou une tragédie de Corneille, un tableau de Rubens ou une sculpture de Constantin Meunier, même une symphonie ou un édifice architectural (car les sons et les lignes existent aussi dans le monde réel) pour comprendre comment l'art diffère de la vie sans pourtant y contredire. Si l'art avait pour objet de créer un monde de fantaisie plus satisfaisant que le monde réel, ni les drames de Shakespeare, ni les comédies de Molière, ni les peintures de Rubens ou de Rembrandt ne répondraient donc à la notion vraie de l'œuvre d'art, car, n'était la jouissance « esthétique » de contempler en plus grand et

1) *Loc. cit.*, p. 556.

Digitized by Microsoft®

en plus intense ce que nous voyons autour de nous ou à travers les annales des historiens, je me demande en quoi ces chefs-d'œuvre nous satisfont plus que le monde réel.

Il y a bien une forme d'art purement fantaisiste, dont les productions se jouent sans souci d'imiter la réalité. Mais, de l'aveu de tous, c'est là une forme d'art qui, si elle est légitime, est cependant inférieure. Le roman « romanesque ou d'aventure » appartient d'ordinaire à cette modalité ; de même la poésie dite « sentimentale ». M. Paulhan a raison de rappeler au passage les dangers de ce genre de littérature. « Le danger spécial de l'art « idéaliste » en général, écrit-il, c'est qu'il vise à nous créer un monde bien plus séduisant que le monde réel, et par suite d'autant plus apte à nous détacher de lui, et à nous en dégoûter, à nous le faire prendre en haine non pour le corriger, mais pour l'abandonner » [1]. Ce qui fait que cette littérature est dangereuse, quand on en abuse, c'est son caractère irréel, c'est qu'elle fait à l'imagination et au sentiment une part trop grande. C'est là, nous le répétons, une forme inférieure de l'art.

S'ensuit-il que cette forme soit illégitime ? Nous ne le pensons pas. Vivre quelquefois, à de rares intervalles, dans un monde absolument étranger à la réalité, se complaire, à titre exceptionnel et en manière de distraction momentanée, dans le récit d'aventures et le spectacle de situations impossibles, n'est pas nécessairement mauvais au point de vue moral. C'est l'abus seul de cette littérature qui est condamnable.

En dehors de cette modalité particulière et restreinte de l'art, il est absolument faux que « le monde que nous ouvre l'art, ainsi que le dit M. Paulhan, nous le formons *à la fantaisie de l'auteur et à la nôtre* quand nous lisons un roman » [2].

Non seulement l'art dit « réaliste » proteste contre cette conception, mais les chefs-d'œuvre de l'art de tous temps et de tous pays témoignent qu'elle est fausse, en montrant leurs attaches profondes avec la réalité universelle de la nature humaine et avec la réalité particulière que la nature humaine a présentée à tel moment dans telle région.

*
* *

Il faut vraiment, nous semble-t-il, que M. Paulhan ait été aveuglé par sa thèse pour écrire que l'art incarne et flatte de préférence les idées et les sentiments qui ne trouvent pas dans la réalité leur expression suffisante ou que la morale, les convenances

1) *Loc. cit.*, p. 562.
2) *Ibid.*, p 561.

Digitized by Microsoft®

et les nécessités sociales compriment [1]). Nous croyions, nous, que l'art avait au contraire une tendance universellement constatée à exprimer les idées et les sentiments qui dominent à une époque. Certes nous ne sommes point enthousiaste de cette branche d'étude que l'on a décorée du nom de « sociologie artistique et littéraire ». Nous n'y voyons que l'extension, souvent exagérée, d'un genre de recherches que les grands critiques ont depuis longtemps connu et pratiqué. Mais s'il y a quelque chose de vrai — et nous le pensons — dans ce que l'on appelle ainsi, c'est bien la relation, l'accord, l'unisson plus ou moins complet entre l'état moral et intellectuel d'une période de l'histoire et son efflorescence artistique. La chanson de geste exprime l'idéal belliqueux de l'époque qui l'a produite. Le culte de l'honneur, si vivace au cœur des Espagnols, à l'aurore des temps modernes, se reflète dans leur littérature et la teinte de couleurs bien précises. Quand on a lu Taine — sa *Philosophie de l'art* ou son *Histoire de la littérature anglaise* — on ne saurait douter que les œuvres d'art puisent leurs éléments constitutifs, non seulement dans un milieu individuel, mais aussi dans un milieu social, encore qu'on soit prêt à reconnaître ce qu'il y a d'outré dans la manière dont l'illustre critique a développé sa théorie.

* * *

M. Paulhan ajoute, pour fortifier son argumentation, que les vertus et les vices moyens ne trouvent guère place dans les œuvres d'art, tandis que ces vertus et ces vices moyens sont les plus fréquents dans la vie réelle. — Nous pourrions d'abord faire observer que l'art dit réaliste se propose précisément la représentation de ces vertus et de ces vices moyens et que le réalisme, tel du moins qu'il a été pratiqué en littérature, par un George Eliott et un Wordsworth en Angleterre, par un Tolstoï en Russie, par un Daudet ou un Coppée en France, en peinture par l'école de Teniers, Brauwer, Van Ostade, le réalisme ainsi compris est bien aussi une forme d'art digne de quelque attention. On pourrait d'ailleurs suivre à travers l'histoire l'art dit réaliste et le montrer se développant à chaque époque parallèlement à d'autres formes d'art.

Mais laissons cela. S'il est vrai que les vices et les vertus de « taille moyenne » ne trouvent pas toujours un accueil favorable dans le domaine de l'art, à quoi l'attribuer, sinon à ce que leur caractère moyen, ou leur « médiocrité », comme on dit parfois, se

1) *Loc. cit.*, pp. 575 et ss.

Digitized by Microsoft®

prête moins à la mise en valeur intense des grands mobiles psychologiques de la nature humaine ?

*
* *

Au fond, dit encore M. Paulhan, amplifiant toujours son idée maîtresse, toute contemplation est opposée à l'action, en ce sens que pendant que l'on contemple on n'agit pas. Mais, en matière de morale ou d'industrie, la contemplation et l'action concordent en cet autre sens que l'une et l'autre s'entr'aident et se conditionnent entre elles. Tout autrement en va-t-il pour l'art. L'art est une contemplation qui se suffit à elle-même et vise, non à réformer la pratique, mais à la supplanter [1]).

Observons d'abord que beaucoup d'œuvres d'art, surtout en littérature, exprimant une idée ou un sentiment moral, ont par le fait même une influence sur la vie pratique. Cent fois on a constaté et montré par des exemples irréfutables, le contrecoup des œuvres d'art sur les actes de ceux qui les admirent. Un magistrat, M. L. Proal, citait récemment encore de nombreux cas dans son livre sur *Le crime et le suicide passionnels* [2]).

Soit, objectera peut-être M. Paulhan, mais c'est à raison de l'élément moral qui y est incorporé, et non à raison de l'élément esthétique qui leur est essentiel, que les œuvres d'art exercent une influence sur la vie pratique. Or, il y a des œuvres d'art dont l'élément moral est absent. Pour celles-ci tout au moins il sera vrai de dire qu'elles sont opposées à la vie pratique.

Opposées, non certes elles ne le sont pas : car on ne peut toujours se livrer à la vie pratique, et la contemplation, qui est aussi une activité, remplit utilement les temps d'arrêt de la vie pratique sans lui nuire aucunement. Sont-elles même indifférentes à la vie pratique, ces œuvres d'art dont l'élément moral est absent : un beau paysage, un bel édifice, une belle symphonie ? Nous ne le pensons pas. D'abord elles reposent des fatigues de la vie pratique, et, ce faisant, elles donnent de nouvelles forces pour agir. Ensuite la jouissance du beau est par elle-même une jouissance qui élève l'âme, la purifie et l'ennoblit. C'est ce que Flaubert voulait dire lorsqu'il écrivait : « Comme la nature, il (l'art) sera donc moralisant par son élévation virtuelle et utile par le sublime » [3]).

*
* *

1) *Loc. cit.*, pp. 556 et ss.
2) Un volume. Paris, Alcan, 1900.
3) *Correspondance*, 2e série, p. 298. Paris, Charpentier.

Digitized by Microsoft®

Mais, dit M. Paulhan, il est si vrai que la contemplation artistique s'oppose à la vie pratique que nombre d'artistes ou de gens spécialement doués du sens artistique en arrivent à ne plus envisager les choses que sous l'angle esthétique. Et il nous cite Flaubert, Théophile Gautier, et d'une façon générale ceux que l'on appelle les « dilettanti ». Il nous rappelle l'habitude qu'ont certaines personnes de considérer un paysage réel comme un tableau, — de dire par exemple, en présence d'un paysage : voilà un Hobbema, un Ruysdael, — parce que toute leur mentalité est fondée sur l'étude et l'amour des tableaux. Il nous rappelle enfin qu'en mainte occasion l'on a vu l'art en conflit avec l'activité religieuse ou les instincts bourgeois ; toutes preuves, selon lui, de l'antagonisme qui existe entre la contemplation artistique et l'activité pratique [1]).

Il est étonnant que le perspicace auteur du livre bien connu sur « *les Caractères* » [2]) ait cherché un argument en faveur de sa thèse dans le fait que nous venons de citer après lui. Il a étudié dans ce livre les « *déséquilibrés* », les « *unifiés* », il nous a fait voir comment une faculté dominante peut unifier un caractère, mais aussi parfois l'absorber jusqu'à déterminer un déséquilibrement, et cette faculté dominante peut être, — lui-même l'a indiqué, — aussi bien l'esprit scientifique que le sens artistique. C'est donc à tort qu'il fait grief spécialement au sens artistique d'être opposé à la vie pratique. On a vu de grands mathématiciens aussi bien que de grands artistes être incapables des préoccupations de la vie pratique.

Si l'art apparaît parfois en conflit avec l'activité religieuse ou les instincts dits bourgeois, cela peut tenir en certains cas au caractère immoral que présentent certaines œuvres d'art par suite des sentiments qui s'en dégagent. Cela peut provenir aussi de ce que des hommes très soucieux des intérêts religieux craignent, à tort ou à raison, que ceux-ci ne soient sacrifiés aux plaisirs artistiques trop envahissants. — Rappelons-nous l'opposition de Bossuet à la comédie. — Cela peut tenir enfin à ce que les gens préoccupés du pot-au-feu ou du pain quotidien trouvent aisément excessives l'importance et l'estime que prétendent revendiquer des préoccupations d'un autre ordre, artistique, scientifique, ou religieux.

Le « dilettante » n'est pas, croyons-nous, celui qui considère

1) *Loc. cit.*, pp. 563 et ss.
2) Un volume. Paris, Alcan, 1902.

Digitized by Microsoft®

toute chose sous le point de vue artistique, mais plutôt celui qui ne prend de toute chose que ce qui en est agréable, ce qui « délecte » [1]).

* * *

En somme, nous le disions au début de cet article, l'étude de M. Paulhan sur l'*Immoralité de l'art* nous paraît ingénieuse, mêlée de remarques toujours fines, parfois justes, mais erronée dans sa thèse fondamentale.

GEORGES LEGRAND.

IV.

CONSTANTIN MEUNIER.

J'aime fort cette déclaration d'un maître français : « Je donnerais toutes les sculptures contemporaines pour la sculpture belge et tous les sculpteurs belges pour Meunier ». Sous sa forme de familiarité outrancière, c'était une conviction pratique, puisqu'à ce moment le monde s'occupait plus des œuvres de Meunier que de n'importe quel autre artiste. La grande camaraderie des artistes prenait l'égide de Meunier pour la célèbre exposition du Champ de Mars ; et en même temps que lui venaient les honneurs, la médaille d'or et la rosette de la Légion d'honneur, le Musée officiel du Luxembourg ne cessait de faire des achats d'œuvres du maître belge au point de constituer une sorte de galerie Meunier.

Ces exceptionnelles apothéoses d'outre-frontière ne « débelgisaient » pas le cœur du maître bruxellois. Passe encore, se disait Meunier, de placer hors du pays des cargaisons de produits moyens, mais il est dur de se résigner à céder à un pays étranger l'œuvre capitale. Elles étaient de la patrie et pour la patrie, ces quatre frises cyclopéennes qui, par des industries de chez nous, dramatisent le travail. Avant de céder au Danemark l'œuvre appelée *le Monument du travail*, il y avait certes à hésiter ; il y avait le séduisant pont d'or sur lequel on voulait faire franchir le détroit ; puis, le site était sympathique : l'emplacement offert était au milieu d'un monde d'ouvriers et d'une

1) C'est ainsi que l'entend M. Bourget dans ses *Essais de psychologie contemporaine ;* étude sur Renan, pp. 59 et ss. Paris, Lemerre.

Digitized by Microsoft®

ville de fabriques modèles; et enfin, pour bon couronnement du monument, on aurait le Christ appelant le regard pour résumer la gloire du travail, et synthétiser en un cimier les gloires des quatre frises latérales. De ces frises au couronnement, du souffrant ouvrier humain au souffrant ouvrier divin, il y avait une transition aimée et heureuse, que l'artiste avait déjà franchie bien des fois, et toujours à plein cœur avec un succès réel, en des œuvres religieuses, poignantes de maîtrise et de grandeur.

Malgré toutes ces tentations, la mort frappe l'artiste en possession encore de son suprême espoir d'édifier chez nous l'œuvre suprême. Que fera notre pays ? Aura-t-il la bonne et saine pensée de réunir la série complète des œuvres du maître? Voudra-t-il au moins s'assurer du chef-d'œuvre, le *Monument du travail?* Lui destinera-t-il une place en l'édifice national de Koekelberg ? Nous n'avons pas à trancher ces questions. Bornons-nous à souhaiter que les compétents y répondent, et que leur réponse soit un cordial *oui.* Pour nous, occupons-nous seulement de la portée de ces œuvres glorieuses.

*
* *

Je ne veux point tenter cette œuvre sibylline qui consiste à deviner par les œuvres les pensées de l'artiste. Je me défie à trop juste titre de la sagacité des interprétations. Je veux encore moins retrouver dans les œuvres des préocupations de pensée et de symbole. Grâce à son talent, Meunier échappait aux généralités : il était assez bon artiste technique pour n'être ni idéaliste ni symboliste : rendre la beauté de chaque métier lui suffit. Ce qui lui importe, c'est l'individuel, l'arrangement de chaque œuvre, la beauté de chaque travail.

Je me rappelle avoir assisté à une conférence où un raisonneur, le sénateur socialiste Picard, essayait de déduire de considérations générales les œuvres de Meunier. Je n'oublierai jamais la surprise et le parfait bon sens avec lesquels le maître sculpteur souriait d'un air d'incrédulité à l'audition des théories, qui, d'après le maître avocat, avaient soi-disant animé sa verve sculpturale. L'artiste considérait avec curiosité l'ami qui avait transformé en pièces à thèses ses simples drames artistiques.

En réalité, l'œuvre de Meunier a d'autant plus d'influence, qu'il était conscient de la portée de tout son labeur ; ce n'est pas une philosophie sans philosophe : jour par jour, étude par étude, Meunier l'a consciencieusement pensée. Pour juger son œuvre et pour juger celle des autres, Meunier fut critique d'art et, par dessus

Digitized by Microsoft®

tout, esprit curieux, lecteur des livres du jour, auditeur des conversations intéressantes, aussi bon appréciateur de la nature qu'interprétateur de l'art. Juger tout et tous profondément, impartialement, patiemment, se rendre compte, jauger encore, étudier encore, se pénétrer des choses, tous ces soucis l'absorbaient si impérieusement que, pour revenir à sa pensée, il aurait réduit le plus possible le soin du procédé de labeur. Il simplifiait judicieusement son faire très sobre : Comme, disait-il, un écolier qui bâcle un peu son devoir à la diable pour revenir à son jeu, ou mieux encore comme un inventeur qui, pour mieux se donner le temps d'étudier les perfectionnements, œuvre le plus sommairement possible les pièces de son appareil.

L'œuvre célèbre traduit bien ce qu'a été Meunier : un travailleur persévérant et dévoué. Ce que Meunier a rendu magistralement, c'est le monde qui travaille patiemment et obstinément au labeur professionnel, qui se donne entièrement et toujours, sans retour, sans autre préocupation possible, comme sans affre ni révolte, dans une absorption totale de tout l'homme rivé à la besogne, jusqu'à présenter une magnifique unification de tout l'être moral et physique dans une attitude d'artisan professionnel.

Pour peindre, Meunier aurait pu employer un plus grand nombre de tubes de couleur différents, il aurait pu fignoler l'Espagne joliette au lieu de peindre de bitume une Espagne vraie, telle qu'elle travaille : les cigarières, les processions, les mules éventrées, et les toréadors. Il aurait pu agrémenter ses modèles de casques galbeux et d'oripeaux qui sont conventionnellement de mise dans les ateliers. Il aurait pu sculpter impeccablement les détails, comme on peignait le détail accessoire des commandes au temps où il était initié au métier de peintre d'histoire et de dessinateur de vitraux.

J'avoue que cela a agacé et étriqué sa géniale impatience et son envolée de pensée. Tout son art est fait d'observation comprise : ce sont des comptes rendus de vie, telle que se vit la vie humaine. Un sujet n'a pas de notation exclusive par la couleur ou par la glaise. Une observation peinte devient aussi bien thème sculptural : elles sont toutes deux des expressions identiques d'un trait de réalité qui vit dans son imagination ou son souvenir plus que de geste et de vision. Meunier, par exemple, à vingt ans, découvre la beauté du geste d'un vigoureux moissonneur qui, d'un effort magnifique, couvre à chaque pas le sol d'une lourde jonchée d'épis ; en une journée, sur le terrain, le pinceau du jeune homme note trois esquisses du moissonneur. Quarante ans après, ce sont ces pochades

Digitized by Microsoft®

qui, retrouvées, forment l'esquisse du gigantesque bronze intitulé « *le Faucheur* », œuvre capitale de sculpture exécutée par un vieillard mais ébauchée jadis dans le faire admiratif d'un adolescent.

ARMAND THIÉRY.

V.

Le mouvement néo-thomiste.

Allemagne. — Parmi les penseurs étrangers à la scolastique, personne ne s'est autant intéressé à la renaissance du thomisme que M. EUCKEN, le philosophe bien connu d'Iéna. En 1882 il lui consacra, dans l'*Allgemeine Zeitung* de Munich, une série d'articles qui reparurent modifiés et développés en 1885 dans la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, et, en 1886, en brochure sous le titre : *Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Cultur der Neuzeit.* Après cette publication qui provoqua une réponse étendue d'Aurelius Adeodatus (titre identique, Cologne, 1887, 64 pages ; I. *Vereinsschrift d. Görresgesellschaft*), M. Eucken reprit le même sujet en 1888 dans un article des *Philosophische Monatshefte*, intitulé : *Der Neu-Thomismus und die neuere Wissenschaft.* En 1901, il opposa dans les *Kantstudien*, saint Thomas d'Aquin et Kant comme les représentants de deux mondes différents de la pensée philosophique, et nos lecteurs se rappellent l'article consacré ici même à cette étude par M. De Wulf sous le titre : *Kantisme et Scolastique* (Revue Néo-Scolastique, 1901, pp. 1-18).

M. Eucken vient de publier dans le supplément littéraire de l'*Allgemeine Zeitung* (Nr. 221, 24 septembre 1904), un article sur l'Institut philosophique de Louvain intitulé : *Das wissenschaftliche Zentrum des heutigen Thomismus.*

L'auteur commence par regretter l'ignorance de ce mouvement chez un grand nombre d'adversaires, alors que leur controverse aurait tout à gagner d'informations plus précises. Ces considérations l'ont engagé à emprunter au récent rapport de M. Pelzer quelques données sur l'Institut philosophique de Louvain, qui « est incontestablement le centre scientifique du thomisme contemporain ».

Les origines et l'esprit de l'Institut, l'organisation de son enseignement, les publications qui composent sa bibliothèque et les raisons de son succès : tels sont les points que traite successivement

Digitized by Microsoft®

M. Eucken. Son étude s'achève par une appréciation personnelle. Est-il possible, se demande-t-il, de se rallier entièrement à la science contemporaine, tout en gardant le fonds des convictions religieuses légué par le moyen âge, comme ce « thomisme moderne » croit pouvoir le faire ? Oui, si la science moderne avait mis au jour seulement des faits nouveaux et des méthodes nouvelles. Mais elle a fait plus que cela, en inaugurant un mode nouveau de penser et en propageant une conception nouvelle de l'univers, et c'est sur quoi les esprits ne s'entendront pas. Cependant, s'il faut repousser cet essai de conciliation dans l'intérêt de la religion comme dans celui de la science, on ne pourra s'empêcher de rendre hommage à la conviction loyale qui en a dicté l'entreprise, ainsi qu'à l'énergie et à l'habileté déployées dans sa poursuite. « Et c'est un fait bien remarquable que le thomisme témoigne aujourd'hui de sa plus grande vitalité et de sa plus grande capacité là *où il a déposé le vêtement médiéval et parle la langue de nos contemporains.* »

— Par deux brefs datés du 7 mars 1904, Pie X vient d'élever à la prélature romaine, M. Commer, actuellement professeur à l'Université de Vienne, et M. Glossner, chanoine à Munich. Cette distinction bien méritée récompense une vie de travail, consacrée à la défense du thomisme rigoureux de l'école dominicaine. Grâce à la direction de Mgr Commer, grâce à la collaboration incessante de Mgr Glossner, le *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* entre dans sa vingtième année. De son côté, le *Philosophisches Jahrbuch* publié par la *Görresgesellschaft* compte dix-sept ans d'existence, sous la direction du travailleur infatigable et universel qu'est Mgr Gutberlet.

— M. Dörholt, professeur à l'Université de Munster, a traité dans trois livraisons de la *Theologische Revue* (1905), de « la philosophie chrétienne à l'Université de Louvain ». Il y analyse plusieurs volumes du Cours de philosophie, fait connaître la *Revue Néo-Scolastique* et résume l'étude de M. Besse (*Deux centres du mouvement thomiste : Rome et Louvain*). L'auteur écrit à propos de cette étude (p. 260) : « Je ne suis point surpris de voir M. Besse se réjouir aussi vivement de ce thomisme belge. Il me plaît fort à moi aussi, et je souscris à tout ce qu'il a dit à sa louange. Mais je n'admets pas tout ce qu'il a dit contre le thomisme romain. Tout commencement est difficile, et les Sanseverino, les Cornoldi, etc., qui ont commencé l'œuvre au milieu de circonstances pénibles, méritent de ce chef plus de reconnaissance que M. Besse ne leur en témoigne. Ils s'étaient donné pour mission de convaincre d'abord les milieux *ecclésiastiques* de la nécessité d'un retour à saint Thomas, si l'on

Digitized by Microsoft®

voulait réussir à proclamer le dogme catholique devant les contemporains, et conséquemment de la nécessité de faire acquérir aux jeunes clercs une connaissance solide de la doctrine thomiste dans l'enseignement de la théologie et surtout de la philosophie qui lui est préliminaire. Ainsi s'explique qu'ils aient constamment tenu compte de la théologie et qu'ils se soient préoccupés de recommander la philosophie thomiste parce qu'elle s'harmonise le mieux avec le dogme. »

— Dans le volume XIX (pp. 230-244) du *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, un curé des Ardennes allemandes, M. Pietkin, qui passe ses loisirs à cultiver la philosophie et à écrire d'intéressantes études sur la *germanisation de la Wallonie prussienne*, consacre à la *Revue Néo-Scolastique* une analyse critique détaillée qu'il fait précéder de quelques considérations générales sur le néo-thomisme. Après avoir constaté l'ironie du temps — ce mot étant jadis une injure réservée aux partisans de la prémotion physique — M. Pietkin, en présence du revirement dont l'expression a bénéficié, exprime l'espoir qu'on cessera bientôt d'en abuser. « Le néo-thomisme tel que nous l'entendons, continue-t-il, avec sa seule signification légitime, n'est que la conséquence naturelle de la renaissance de la *philosophia perennis* qui n'avait fait jusque-là que perdre du terrain depuis la période médiévale de son apogée. Cette renaissance a été préparée d'abord çà et là dans la seconde moitié du siècle passé, mais s'est ensuite à peu près généralisée. Le néo-thomisme ne signifie rien de plus et rien de moins que le renouvellement du thomisme dans une union organique avec les résultats certains de la science moderne. De même que dans l'achèvement *(Ausbau)* des vieilles cathédrales, il faut abandonner çà et là les plans primitifs, ainsi en est-il dans la restauration de l'édifice doctrinal le plus vénérable de tout le moyen âge et de tout le passé. Personne que nous sachions, ne pourrait y prendre ombrage, car personne n'a jamais prétendu que saint Thomas ait trouvé l'expression *ne varietur* de la vérité intégrale ou que l'esprit humain en dehors de l'Ecole n'ait fait que battre de la paille. Mais il faudra prendre garde de rien enlever de solide, de rien intercaler de médiocre. C'est là une tâche à laquelle tous les thomistes devraient coopérer. Sans doute, dans cette œuvre il faut s'attendre à rencontrer des opinions contradictoires, chose inévitable, mais il est à espérer qu'on ne verra pas surgir une opposition telle qu'il s'ensuive une séparation permanente de néo- et de paléo-thomistes. Nous en sommes encore aux débuts de ce mouvement, mais on peut dire dès aujourd'hui que le néo-thomisme est une nécessité dans le

Digitized by Microsoft®

sens général indiqué ci-dessus et qu'en se développant normalement dans le détail, il deviendra simplement le thomisme de l'époque contemporaine. »

Autriche. — On sait que les catholiques autrichiens se préparent à fonder une université catholique à Salzbourg. En attendant la mise à exécution de ce projet, un comité, présidé par Mgr Danner, a commencé par organiser des séries de cours relatifs à plusieurs branches de l'enseignement supérieur. On a professé pendant quinze jours en novembre 1903, des cours de pédagogie et de catéchétique auxquels assistaient plus de six cents personnes. Pareil enseignement devant être organisé dans la suite à Munich et à Vienne, le comité l'a remplacé en 1904 par une série de cours philosophiques *(Philosophatkurse)*. Il a pu compter à cet effet sur l'admirable dévouement de M. le professeur O. Willmann : après avoir renoncé à la chaire qu'il occupait à l'Université allemande de Prague, le célèbre pédagogue se consacre, au terme d'une longue carrière, à l'œuvre de l'Université catholique.

Inaugurés en une séance solennelle à laquelle assistaient sept évêques, entre autres Son Eminence le Cardinal Katschthaler, les cours se sont donnés du 5 octobre au 14 décembre, les uns pendant le jour, les autres le soir afin de permettre à un plus grand nombre d'auditeurs d'y prendre part. Organisés surtout à l'intention des étudiants qui viennent d'achever leurs humanités, les premiers ont eu pour objet les matières suivantes : l'Introduction à la philosophie thomiste (1 heure par semaine ; professeur : M. S. Widauer) ; la Psychologie dans ses rapports avec les récentes méthodes expérimentales (3 h. ; professeur : M. J. Nager) ; le Droit naturel (3 h. ; professeur : M. O. Willmann) ; Thomisme et Kantisme comme expression de deux conceptions du monde (2 h. ; professeur : M. O. Willmann) ; la conception mystique du monde (3 h. ; professeur : le R. P. Birkle, O. S. B.) ; l'explication du « Georgias » de Platon dans ses rapports avec l'histoire de la terminologie philosophique (2 h. ; professeur : le R. P. M. Zirwik, O. S. B.) ; l'explication du traité *de l'âme* d'Aristote (2 h. ; professeurs : MM. A. Luber et O. Willmann) ; le droit et l'école (3 h. ; professeur : M. Fr. Spaengler) ; la didactique (2 h. ; professeur : M. O. Willmann) ; notions sur l'enseignement primaire (1 h. ; professeur : M. M. Praxmayr) ; l'éducation des enfants anormaux (1 h. ; professeur : M. L. Angelberger).

Aux cours du soir, M. R. Kralik a traité des notions fondamentales de l'esthétique (9 conférences), M. Malfatti de la philosophie et des sciences naturelles (4 conférences), le P. Volbert de la

Digitized by Microsoft®

religion comme d'un facteur de la civilisation (8 conférences), les PP. Molitor et Dreves de la musique religieuse (4 conférences).

Les livres et les revues cités aux cours se trouvaient dans une salle spéciale à la disposition des auditeurs pour lesquels des exercices pratiques avaient également été organisés.

Quant à l'esprit de cet enseignement philosophique, il est à la fois thomiste et moderne. On peut s'en convaincre en lisant les résumés ou les extraits des cours parus dans les *Scholae Salisburgenses* (fasc. III, 155 pp.). Le comité organisateur l'avait d'ailleurs déclaré expressément. Tout le fascicule II des *Scholae* plaide en faveur d'une conception de l'enseignement philosophique empruntée aux anciennes universités. A l'instar de la Faculté des arts, celui-ci, devenu obligatoire pour tous les étudiants, servirait de base commune à toutes les études supérieures. Cette conception peut se réclamer des témoignages — d'ailleurs reproduits dans ce fascicule — de savants, tels que Schleiermacher, Paulsen, Matthias, Baumeister et Willmann. Cependant, si de l'aveu de Paulsen lui-même, la philosophie issue de Kant n'est pas de nature à servir à l'enseignement scolaire, ne faut-il pas mettre à la base de l'enseignement la philosophie de saint Thomas recommandée par Léon XIII et déjà si florissante dans sa vie nouvelle? C'est à cette œuvre qu'on voudrait coopérer à Salzbourg en rendant cette philosophie accessible à un plus grand nombre d'esprits et en la cultivant non seulement d'une façon systématique, mais encore au point de vue historique et dans ses applications.

Les cours de philosophie de Salzbourg recommenceront cette année avec un programme nouveau. De plus, deux séries de cours d'une durée de dix jours y seront organisées au mois d'août et consacrées, l'une à la pédagogie, l'autre à la sociologie.

Puisse cette initiative, tant combattue par ailleurs, rencontrer le succès que méritent la science et le dévouement de ses auteurs et de leurs collaborateurs !

Belgique. — Au Congrès des libres-penseurs tenu à Rome en septembre 1904, M. Hector Denis, professeur à l'Université de Bruxelles, a prononcé « sur le dogme et la sociologie » un discours que la *Revue de l'Université de Bruxelles* a publié dans sa livraison de décembre dernier (pp. 185-205). Au cours de cette étude où il préconise l'élimination de l'absolu de tous les domaines de la pensée et de l'action, l'auteur arrive à parler du néo-thomisme, recommandé par Léon XIII, pour en signaler comme suit les buts et les résultats : « L'Encyclique *Aeterni Patris* en unissant les découvertes modernes à la sagesse antique, les *nova* aux *vetera*,

Digitized by Microsoft®

s'applique à la fois dans une même pensée à l'organisation du savoir humain et à l'organisation de la lutte contre les adversaires de l'Eglise, contre toutes les écoles qui veulent arracher définitivement l'esprit humain aux étreintes de l'absolu. » C'est que la philosophie renouvelée du thomisme « apparaît aujourd'hui comme celle qui s'adapte le mieux à l'état de nos connaissances positives et à la défense du dogme. Elle est celle qui tend à réaliser le mieux l'unité de la catholicité travaillée par l'esprit moderne, elle est celle qui réalisera le mieux son unité d'action dans les luttes du xxe siècle.

» C'est ainsi, par exemple, que les plus remarquables penseurs de la catholicité, comme Van Weddingen et Mercier, sacrifient définitivement le spiritualisme dualistique de Descartes, jadis souverain, mais devenu inconciliable avec l'expérimentation physico-psychique contemporaine, et se prononcent avec ardeur, dans l'œuvre philosophique nouvelle, pour une hypothèse anthropologique reprise d'Aristote et de saint Thomas, et qui exprime l'unité de la vie et de la pensée. »

Mais c'est surtout dans les pays encore soumis à son action dirigeante que, à la fin du xixe siècle, l'Eglise tente son Encyclopédie à elle, après les Encyclopédistes du xviiie siècle et après l'œuvre de Saint-Simon et d'Auguste Comte.

« En Belgique, c'est des hauteurs de l'unité théologique, philosophique et scientifique que doit, selon la pensée de l'Église, rayonner l'unité politique et scientifique de la catholicité dans la mesure où elle est réalisable. Le grand effort est à l'Université de Louvain... Pendant que les groupes savants, défenseurs de l'Église, poursuivent, d'une part, avec une âpreté inlassable, mais dans des exposés parfois remarquables par leur objectivité, la dissolution implacable de toutes les conceptions synthétiques des philosophes indépendants, de toutes les formes de l'agnosticisme, du positivisme, du matérialisme, du phénoménisme, du monisme, d'autre part, très nettement conscients des avantages de la combinaison des efforts, ils organisent méthodiquement, par une ingénieuse division des tâches, le travail sociologique, et préparent laborieusement les matériaux de l'édifice de synthèse qu'ils rêvent d'élever sur les ruines des autres philosophies. » C'est pourquoi M. Hector Denis avertit ses partisans que « méconnaître l'importance de l'effort de ces savants catholiques, leur zèle et leur large culture, ce serait méconnaître aussi la grandeur du péril et la grandeur de notre propre mission » (pp. 187-188).

France. — A la séance publique de rentrée du 11 novembre 1903, Mgr Battifol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse, a prononcé

Digitized by Microsoft®

un discours magistral sur l'enseignement philosophique. Sous le titre : « Notre philosophie », le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, organe de l'école, a reproduit ce discours à peu près en entier (1903, pp. 267-280). N'était l'espace limité dont nous disposons, nous voudrions à notre tour publier *in extenso* ces pages pleines de verve, de finesse et d'ironie, où le savant recteur définit l'œuvre de restauration thomiste et justifie la scolastique des reproches que lui adressent en France les catholiques partisans du nouveau positivisme ou de la philosophie de l'immanence.

Après un hommage à la philosophie, après le rappel du nom de Léon XIII, Mgr Battifol caractérise l'Encyclique *Æterni Patris* du 4 août 1879 : « Elle est peut-être de toutes les encycliques de ce grand pontificat, celle qui exprime la pensée la plus personnelle et en même temps la plus centrale de toute l'œuvre de Léon XIII ; celle aussi par laquelle il domina de plus haut son propre temps... Elle fut éminemment une déclaration des droits de la raison pure. N'est-ce pas ce que signifie cet éloge que Léon XIII faisait de saint Thomas ? *Rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tam amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit...* Mais n'est-ce pas plus directement encore le sens de cette restauration de la doctrine philosophique de saint Thomas, que d'affirmer la véracité de la raison, en un temps où les esprits ne lui reconnaissaient plus que le droit d'ignorer, soit que, avec les positivistes, ils ne lui donnassent ironiquement de juridiction que sur l'inconnaissable, soit que, avec les idéalistes, ils l'enfermassent dans le subjectivisme ? Ainsi conçu le dessein de Léon XIII apparaît dans toute sa grandeur et dans toute son opportunité » (p. 268).

Ce dessein a été secondé de tout temps par l'Institut catholique de Toulouse où, à côté d'autres personnalités acquises à la scolastique, la famille dominicaine a été représentée jusqu'à sa récente dispersion. Elle le fut de 1878 à 1902 par un théologien de valeur, le P. Henry Guillermin, mort le 10 avril 1903 [1]).

Mais cette fidélité à suivre les directions de Léon XIII a valu des critiques, voire des injures, à l'enseignement de l'Institut catholique. D'aucuns ont traité ses professeurs d' « opportunistes », de « métaphysiciens », et leur enseignement de « tradition », de « métaphysique », d' « ancienne métaphysique », combien obligeamment ! on le devine sans peine.

A titre d'historien, Mgr Battifol répond pour ses professeurs,

1) Voir sur sa vie et son enseignement, le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Chronique de l'Institut catholique, 1903, pp. VII-XX).

Digitized by Microsoft®

d'abord par un argument de fait : « Nous sommes des gens qui nous souvenons. Aux « jeunes » qui viennent nous proposer une philosophie inédite et garantie, nous disons avec bienveillance : Mon ami, ne sauriez-vous pas, d'aventure, que nous en avons vu passer plusieurs autres, avant vous, qui nous offraient, eux aussi, une philosophie inédite et garantie ? Nos aînés n'ont pas toujours été si prudents que nous : leurs déboires nous ont profité. Aussi y regardons-nous à deux fois maintenant.

» En comptant bien, je relève, en effet, pour le seul XIXe siècle jusqu'à trois dogmatismes successivement essayés : le dogmatisme traditionaliste, le dogmatisme expérimental, le dogmatisme ontologiste. Toutes les neiges d'antan » (pp. 270 sq.).

Successivement l'orateur s'étend sur ces trois faillites du clergé français.

A propos de la seconde, il insiste sur le modernisme de Bautain : « Communément on range Bautain dans l'école traditionaliste, et ce n'est qu'à moitié exact. Oui, il a parlé « du besoin de croire », et le mot même est de lui. Oui, dès 1835, il disait que « dans la spéculation comme pour la vie sociale, on demande quelque chose de fixe, sur quoi on puise poser ». Et ces principes, qui sont pour la raison des postulats, il les retrouvait à l'état de vérités dans la révélation, — révélation primitive, révélation de l'Ancien Testament, révélation chrétienne, — dont l'autorité divine était à ses yeux démontrée par ailleurs comme un fait. Mais Bautain a dit aussi : « Il n'y a qu'un moyen d'échapper au criticisme », pratiquement par le sens commun, et théoriquement, « pour la science de l'objectif intelligible et divin, pour la sphère métaphysique et religieuse », en s'élevant au-dessus de la raison et de ses catégories par la voie transcendante de l'esprit, à savoir par la contemplation de l'intelligence et par le sentiment profond de l'âme »[1]. Par là, Messieurs, par cette esquisse d'une théorie du besoin de croire et d'une théorie des intuitions de l'âme, Bautain ne vous semble-t-il pas avoir été le précurseur des catholiques qui, à cette heure, s'efforcent de traverser soit le positivisme, soit le subjectivisme ?

» Professeur à Strasbourg, initié au mouvement des idées dans l'Allemagne d'alors, il est un des premiers, dans le clergé de France, à avoir connu le criticisme de Kant et à avoir cherché dans l'expérience intime une issue pour y échapper. « La science, l'art, la religion, la société, la vie tout entière, écrivait-il, ont leurs fondements dans des sentiments plus ou moins profonds de l'âme

1) *Psychologie expérimentale*, t. I, p. 237.

Digitized by Microsoft®

humaine, analogues à l'objet qui leur correspond ; et c'est pourquoi les questions les plus graves qu'elles soulèvent et qui résistent le plus souvent à tous les efforts de l'intelligence et de la raison, se résolvent dans le sanctuaire de l'âme par le sentiment ou par le goût d'une expérience intime qui exclut la possibilité du doute » [1]) (pp. 272 sq.).

Cependant la scolastique revivait. Mais elle demeurait « une philosophie sans action sur les esprits libres, une philosophie élémentaire qui ne produisait que des manuels, une philosophie isolée qui ignorait les préoccupations de l'heure présente, une philosophie discutée dans les rangs mêmes du clergé, où beaucoup la considéraient comme une réaction systématique, exagérée, et lui préféraient, avec Tongiorgi ou Palmieri, un cartésianisme plus au fait des idées nouvelles et des progrès scientifiques.

» N'y avait-il vraiment pas une autre expansion possible ? Ici, Messieurs, intervint Léon XIII et le dessein conçu par lui d'une renaissance philosophique » (p. 274).

Mgr Battifol dépeint en ces termes la signification de l'acte pontifical : « Léon XIII entendit ressusciter de la scolastique, avant tout, sa méthode... Il voulut nous faire revenir à ces habitudes de définitions précises, à ces distinctions nettes qui sont les conditions de la clarté et tout autant de la probité... Avec la méthode, Léon XIII entendait ressusciter la doctrine de la scolastique, et plus précisément la doctrine philosophique du prince de la scolastique, saint Thomas. C'était le rêve auguste, le rêve en tout de ce grand Pape, de rêver d'unité et de ralliement. A la dispersion et à la division des esprits, se substituerait l'unité d'une grande école. On aurait en cosmologie, en théodicée, surtout en métaphysique générale, des principes éprouvés qui arrêteraient, non l'essor des esprits, mais les divagations dont avaient souffert l'Allemagne avec le Gunthérianisme, l'Italie avec le Rosminianisme, la France avec son faux Cartésianisme, et toute la philosophie européenne avec l'idéalisme et le positivisme » (pp. 274 sq.).

Si le ralliement espéré par Léon XIII n'a pas été réalisé, c'est que des esprits, qui prétendaient être scolastiques, ont faussé la pensée pontificale, soit par leur attachement exclusif et servile au XIIIe siècle, soit par leurs allures autoritaires ou intransigeantes.

Quel sera, dès lors, le programme de la scolastique? « Pour exercer son action sur la pensée du siècle, la scolastique devra s'allier à une étude approfondie de l'état d'âme de nos contemporains et des

1) *Psychologie expérimentale*, t. I, p. 225.

Digitized by Microsoft®

systèmes en vie, considérés, non dans leurs détails, mais dans l'idée maîtresse qui crée leur perspective et leur horizon. Les erreurs d'aujourd'hui ne sont pas des erreurs particulières, mais des systèmes qui renversent totalement l'image des choses, et nous courons grand risque de disserter sur eux et contre eux sans en avoir compris le sens. — Puis, la scolastique devra tenter de s'organiser. Les philosophies scolastiques classiques traitent minutieusement chaque problème à part, mais n'ont jamais eu le souci d'un ordre à établir qui ne fût point seulement formel et d'une classification qui fût organique. L'esprit procède du connu à l'inconnu, et cette démarche suppose déjà une critique de la connaissance : la *Summa contra Gentes*, au contraire, nous jette du premier bond en pleine théodicée. Ah ! Comme on comprend le succès du processus de Descartes et du *Discours de la méthode !...* La scolastique devra s'appliquer à l'étude de la science naturelle, spécialement de la psychologie et de la physiologie, sans quoi toute notion de la vie ou de l'âme devient une spéculation *a priori*, qui n'a plus de prise sur les esprits. C'est l'intérêt supérieur des laboratoires de Louvain, des travaux de Mgr Mercier. Enfin la scolastique devra se retremper à ses sources historiques. Réjouissons-nous du progrès que fait en ce moment l'histoire de la scolastique, avec des publications comme celles du P. Mandonnet, sur *Siger de Brabant*, ou de M. De Wulf, sur *Gilles de Lessines* » (pp. 275 sq.).

Ce programme si actuel et la constatation dont il s'inspire, Mgr Battifol qui se réduit trop modestement au rôle d'un historien, les a cueillis de la bouche d'un sien ami, « scolastique convaincu, clairvoyant, un peu désenchanté ». Et ceci l'amène à tracer du scolastique le portrait suivant : « le scolastique n'est pas le pédant que décrivait naguère cette boutade d'un cardinal : *Dotto, sapiente, e tutto questo, ma poi d'una ignoranza crassa.* C'est un esprit réfléchi et informé en qui les convictions, si fermes soient-elles, ne diminuent ni la curiosité scientifique, ni la sympathie intellectuelle. Il sait qu'il se produit pour les idées, comme pour les terrains, un insensible et perpétuel glissement, par où les problèmes se déplacent, réclament des solutions complémentaires, des approfondissements nouveaux. Il sait que le réel et l'absolu ne se décrètent pas : il les cherche dans l'analyse de ses perceptions et de ses jugements, comme faisait déjà Aristote » (p. 277).

Après avoir ainsi défini la tâche présente de la scolastique, Mgr Battifol se retourne vers les néo-positivistes et les immanentistes, vers les dissidents de cette philosophie qui se ramène à une formule fondamentale : véracité de la raison. « Nous pouvons, continue-t-il,

Digitized by Microsoft®

nous retourner vers eux et leur demander : Cette formule n'est donc pas la vôtre ?

» Et, en effet, il semble bien que nous ne soyons séparés que par ce problème ; mais ce problème est si exactement préalable à tous les autres, que si la solution qu'on en donne est différente, il n'est plus ni science commune, ni langage commun. La confusion profonde qui s'est propagée en certains milieux ecclésiastiques, aussi bien sur des questions de philosophie religieuse que sur des questions de critique et d'histoire religieuse, tient à cette unique, mais radicale divergence.

» D'une part, en effet, nos amis les néo-positivistes ne vont-ils pas à affirmer que nous déformons perpétuellement le réel par nos abstractions : que l'être, étant la catégorie du devenir, est insaisissable à l'état statique où nous nous le représentons : que toute connaissance est donc du symbolisme ? La représentation intellectuelle des choses est ainsi à la fois une vérité et un mensonge. On nous conjure de substituer à ce qu'on appelle « rationalisme » ce qu'on appellera « l'esprit de foi », et cet esprit de foi se définira celui du penseur, qui, ayant expérimenté l'inépuisable complexité du réel, comprend enfin que concevoir la philosophie comme intelligible, c'est une sorte de « provincialisme intellectuel ».

» D'autre part, nos néo-positivistes sont rejoints par les « immanentistes », pour qui la démarche première de la science est d'instituer une science du sujet, parce que la certitude est l'œuvre du sujet, parce que la certitude a pour caractère essentiel d'être vivante ; parce que la certitude ne s'explique que par l'action. On nous interdit donc de parler de la raison humaine, sous peine de nous « laisser duper par une abstraction », car il n'existe que des raisons individuelles qui ont peine à être d'accord. « L'être est atteint et connu par une expérience intime... », qui n'est ni une intuition, ni une sensation, mais un acte « par lequel on s'affirme en Dieu », si bien que notre certitude est « Dieu même agissant en nous et accepté par nous ».

» Ne vous semble-t-il pas, Messieurs, que par ces formules nous sommes ramenés au dogme expérimental de Bautain ? Nous ne demanderons pas ici à ce dogmatisme moral, où est l'apologétique et tout autant la dogmatique qu'il nous promet, et que nous le défions bien d'établir : nous ne le lui demanderons pas, parce que nous ne faisons pas de philosophie confessionnelle. Mais nous lui demandons : en quoi donc votre certitude diffère-t-elle du subjectivisme ?

» Et pareillement, nous dirons aux positivistes catholiques : Si

Digitized by Microsoft®

toute représentation intellectuelle est en quelque façon un symbole, si, quand il s'agit de l'absolu, tout symbole est essentiellement inadéquat, — et qui donc le nie parmi nous ? — s'ensuit-il que la raison ne puisse nous donner qu'un décevant relativisme ?

» Ainsi, dût-on sourire de notre simplicité, de notre provincialisme, de nos manières démodées, nous avons la candeur de croire à la raison.

» Et le contraste n'est pas peu saisissant de l'attitude de la philosophie d'hier et de la philosophie d'aujourd'hui. Nous a-t-on assez dénoncés jadis comme les adversaires de la raison, sous prétexte que nous professions qu'elle avait des limites et que le mystère a le droit de s'affirmer ? Vous rappelez-vous, Messieurs, la belle assurance de Cousin, de Vacherot, de Jules Simon, de Janet, et tout de même de leur disciple attardé, le bon M. Séailles ? Mais aujourd'hui le vent a tourné. Aujourd'hui, la raison pure est déclarée impuissante ; les premiers principes ne sont plus que des habitudes héréditaires ; la morale se dissout dans une impitoyable sociologie. Et c'est nous, catholiques, qui nous trouvons quasi les seuls à croire encore à la véracité de la raison, — comme en politique nous restons presque seuls à croire encore à la vertu de la liberté.

» Messieurs, si notre attitude, à nous, est en ce moment si nette et si forte, je serais heureux que vous tiriez de mes paroles cette conclusion, que c'est au Pape Léon XIII que la philosophie en est redevable » (pp. 277-280).

— Dans le numéro d'octobre des *Études franciscaines* des RR. PP. Capucins français, le R. P. Diego-Joseph publie un long article intitulé : *Libéralisme philosophique. A propos d'un livre récent* (l'Introduction à la philosophie néo-scolastique », par M. De Wulf).

Après une allusion à certains travaux récents sur l'histoire de la théologie et sur l'exégèse, le R. P. fait connaître en ces termes la dernière audace du libéralisme : « Seule jusqu'ici la philosophie restait indemne de ses incursions... Combatif par nature, il s'entendait mieux à braver les menaces de l'Eglise qu'à escalader les sommets un peu ardus de l'Ecole : un canon conciliaire l'effrayait moins qu'un syllogisme en forme. Mais voici que, — faute de butin sans doute, — il est venu heurter au vieil arsenal scolastique. D'une voix discrète, mais très affirmative, il demande l'abandon de quelque théorie surannée, le rejet d'arguments prétendus démodés, de méthodes par trop archaïques. C'est ainsi qu'en cosmologie, des catholiques cherchent à substituer l'évolutionnisme au créationnisme, que maintes preuves de l'existence de Dieu sont infirmées au nom de la science ou de la critique. Cette année même,

Digitized by Microsoft®

un article, paru dans la *Revue de philosophie,* propose à grand renfort de psychologie et de métaphysique, la suppression de l'intellect agent dans notre système idéologique.

» Plus récemment, un livre vient de paraître : *Introduction à la philosophie néo-scolastique* de M. De Wulf. C'est une magnifique apologie du passé, un splendide programme pour l'avenir...

» Est-ce à dire que nous acceptions toutes les affirmations de l'auteur ? Non, et si nous osons, à propos de son ouvrage, parler de libéralisme philosophique, il faut bien que certaines d'entre elles nous paraissent au moins légèrement teintées de cet esprit de concession qui fait le fond de tout libéralisme.

« M. De Wulf entend ne définir la scolastique que par son contenu doctrinal et prétend qu'il n'y a pas de philosophie catholique. »

Nous n'avons pas l'intention d'examiner dans toutes ses parties le réquisitoire de l'auteur. Un capucin belge, élève de l'Institut supérieur de Philosophie, le R. P. Hadelin, s'est livré à ce travail dans le numéro de janvier de la revue française (pp. 31-61). En publiant cette réponse, à laquelle le R. P. Diego réplique dans le numéro de mars, les *Études franciscaines* ont fait preuve d'une impartialité d'autant plus remarquable que la Direction déclare partager la manière de voir du *libéralisme philosophique.*

Aussi nous bornerons-nous à relever quelques passages caractéristiques.

1° Le R. P. reproche d'abord à M. De Wulf de n'avoir tenu « aucun compte des méthodes dans sa définition de la scolastique » (p. 340). Or, poursuit le critique, le désaccord doctrinal entre les scolastiques et les positivistes ou les kantistes tient à la différence des méthodes employées. En sorte que la raison profonde du contenu doctrinal se trouve précisément dans les méthodes qu'on ne saurait donc laisser de côté dans une définition de la scolastique.

Mais, au cours de tout son article, le R. P. ne distingue nulle part la méthode d'invention ou de constitution, de la méthode didactique ou d'enseignement. Cette distinction capitale est cependant soulignée à plusieurs reprises, dans l'*Introduction à la philosophie néo-scolastique.* M. De Wulf élimine sans doute de sa définition de la scolastique, les méthodes d'enseignement qu'elle doit principalement à Abélard et à Alexandre de Halès ; mais il y inclut, par contre, la méthode de constitution. C'est ainsi qu'en réponse à la question posée au début : en quoi consiste une définition réelle et intrinsèque de la philosophie scolastique ?, il écrit dans la conclusion de la première partie : « étayée sur les données de la psychologie

Digitized by Microsoft®

et de la métaphysique, la logique met en honneur les droits de la méthode analytico-synthétique » (p. 191).

2° Dans la seconde partie de son ouvrage, M. De Wulf avait écrit : « à côté de ce respect pour les doctrines fondamentales de la tradition, la néo-scolastique inscrit dans son programme un autre *principe essentiel*, complémentaire du premier, et dont fait également foi le nom qu'elle s'est choisi : *l'adaptation à la vie intellectuelle moderne* » (p. 215). En reprenant cette finale, le R. P. écrit : « il serait puéril de nier cette nécessité » (p. 342). Plus loin, parlant *ex professo* des « innovations doctrinales » et constatant qu'aujourd'hui dans la manière de traiter les problèmes deux autres caractères apparaissent dominants : la *positicité* et le *criticisme* (p. 274), M. De Wulf avait demandé que la néo-scolastique prenne en considération les modes de penser modernes. Il avait conclu « que cette prise en considération... l'obligera à occuper des positions nouvelles sans abandonner les anciennes. »

Pour le R. P., cela revient : *a*) à supposer aux méthodes idéalistes ou positivistes une valeur scientifique égale à celle des méthodes scolastiques ; *b*) à se servir de méthodes destructives de toute science et à s'interdire d'aboutir à la science ; *c*) à concéder *a priori* aux adversaires seuls le droit de poser un problème.

3° Après « l'édifice scolastique rebâti avec les procédés positivistes ou idéalistes » (paroles du P. Diego), c'est la nécessité, proclamée par M. De Wulf, d'une philosophie scientifique qui alimente la critique du R. P. Sans doute, il reconnaît que « les raisons qu'avait la philosophie scolastique de prendre contact avec les sciences du moyen âge sont mille fois plus impérieuses à notre époque » (p. 345). Mais, c'est pour se demander aussitôt : « S'ensuit-il de là que ces sciences doivent occuper une place démesurée dans un cours de philosophie, marcher d'un pas égal avec la métaphysique, par exemple, qui est la partie principale d'une philosophie ? Et à ce sujet le programme scientifique de Louvain n'est peut-être pas de nature à infirmer la question que nous posons. S'ensuit-il qu'à l'heure actuelle, il ne faudra regarder comme philosophe que le penseur possédant à côté de sa bibliothèque son laboratoire de physique ou de chimie et connaissant jusque dans les moindres détails les principes et les méthodes de ces sciences ? » (pp. 345 sq.)

Que le R. P. se rassure. Au chapitre auquel se rapporte cette critique, M. De Wulf admet lui-même que « parmi ceux qui veulent mener de front l'étude des sciences modernes et de la philosophie scolastique, bien peu sont appelés à devenir de véritables *explora-*

Digitized by Microsoft®

teurs en matière scientifique ; la majorité se contentera d'accepter les conclusions d'autrui » (p. 267).

4° Reste la question des relations doctrinales et extra-doctrinales ou pédagogiques entre la philosophie et la théologie scolastiques. Ici, le R. P. n'hésite pas à écrire qu'« aux différentes anomalies du temps présent, les principes de M. De Wulf menacent d'en ajouter une autre : celle du penseur dogmatisant (ne faut-il pas lire : *philosophant ?)* sans souci de sa foi religieuse, croyant comme chrétien des vérités auxquelles contredisent ses principes philosophiques » (p. 349). M. De Wulf ressusciterait-il donc, à son insu peut-être, la théorie de la double vérité chère aux averroïstes latins ?

Nous ne le croyons pas. En effet, en plusieurs endroits de son ouvrage, il soutient et justifie la *subordination matérielle et négative* de la philosophie à la théologie : il y a certaines matières où la philosophie ne peut contredire les solutions de la théologie, à savoir là où les deux sciences se rencontrent sur un même terrain ou sur une matière commune (p. 85). Sur ce terrain commun, il reconnaît à la théologie le droit d'exercer un contrôle négatif et prohibitif vis-à-vis de la philosophie. Mais il se garde bien de subordonner celle-ci à celle-là, d'une *manière formelle et positive*, c'est-à-dire en ce qui concerne ses principes et ses méthodes. Il le fallait d'ailleurs pour que la philosophie scolastique restât une philosophie, une science distincte de la théologie.

Le R. P. objectera sans doute que c'est là dépouiller la philosophie scolastique de tout caractère apologétique direct. Nous l'admettons volontiers. Mais pour avoir marqué la division du travail et réparti de part et d'autre des tâches différentes, on ne nie point de ce chef la raison d'être et l'utilité de l'apologétique. Ces explications de M. De Wulf gardent toute leur valeur même lorsqu'il déclare à propos de la néo-scolastique, qu' « il n'y a pas de philosophie catholique » (p. 254). L'ouvrage explique d'ailleurs le sens de cette affirmation : tout en reconnaissant que des penseurs catholiques ont adhéré de *bonne foi* (le mot est de lui), surtout dans les temps modernes, à une philosophie autre que la scolastique, l'auteur y admet cependant que leurs constructions philosophiques ne s'harmonisaient pas avec le dogme aussi bien que la philosophie scolastique (p. 105).

— Sous le titre : « l'Église catholique, la renaissance, le protestantisme », M. l'abbé Ch. Denis a publié, dans ses *Annales de philosophie chrétienne* (1904), une série d'articles sur le mouvement catholique de ces derniers siècles. L'auteur y fait un vif éloge du catholicisme de la Belgique. Parlant de l'Université catholique

Digitized by Microsoft®

de Louvain, il écrit : « l'Institut de philosophie annexé à l'Université, a fait preuve d'une grande largeur d'esprit et a rendu au thomisme l'inappréciable avantage de l'adapter aux théories physiques et spéculatives les moins contestées de notre époque. Mgr Mercier, ses disciples comme M. De Wulf, etc., font grande et honorable figure dans le domaine des sciences philosophiques, ce qui ne se voit guère ailleurs » (1904, t. IV, 3e série, p. 615). Et plus loin : « Lorsque Léon XIII restaurait le thomisme, il le considérait comme un point de départ et non comme une intégrité qu'il fallait prendre à la lettre : c'est pourtant ce qui prévalut partout, excepté à Louvain, où Mgr Mercier adapta la doctrine et s'en affranchit quand elle était dépassée » (p. 617).

Tout en remerciant l'abbé Denis d'un jugement si bienveillant pour l'École Saint Thomas, nous devons à la vérité de dire qu'il nous paraît trop sommaire et, partant, inexact dans l'appréciation des efforts tentés ailleurs par des néo-thomistes. C'est ainsi qu'il affirme d'une façon générale : « le thomisme n'est plus qu'un mythe » (p. 617), et qu'il écrit au sujet de son pays : « En France on fit du psittacisme : l'objectivité des couleurs, la sensibilité de la connaissance, la matière et la forme, toute la vieille physique semi-empirique, semi-aristotélicienne, furent présentées comme la seule philosophie salutaire devant sauver la mentalité contemporaine du kantisme et du subjectivisme radical » (*ibid.*).

— M. le chanoine Elie Blanc, professeur à l'Université catholique de Lyon, auteur d'un *Traité de philosophie scolastique*, d'une *Histoire de la philosophie* et de plusieurs autres ouvrages importants, publie chez l'éditeur Lethielleux de Paris, depuis octobre 1905, *la Pensée contemporaine*, revue des questions philosophiques, sociales et religieuses. Elle paraît tous les mois (excepté les mois de juillet, août et septembre) et forme chaque année un volume d'environ 600 pages (prix de l'abonnement annuel : 9 fr. pour la France, 10 fr. pour l'étranger).

Son Directeur, qui la rédige lui-même en majeure partie, y fait preuve d'un rare souci d'actualité. Presque toutes ses études se rapportent, en effet, soit à des ouvrages soit à des articles de publication récente dont elles signalent et discutent les idées caractéristiques. Des chroniques fréquentes et bien faites renseignent sur les initiatives et les événements marquants du mouvement social.

L'idée thomiste est ainsi représentée en France par un organe de plus. Aussi la *Revue Néo-Scolastique* offre-t-elle à M. le chanoine Elie Blanc ses meilleurs vœux pour l'entière réussite de sa courageuse entreprise.

Digitized by Microsoft®

— Les lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique* connaissent déjà par l'analyse qu'en a faite M. De Wulf (1905, pp. 112-115), l'*Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* que M. Picavet vient de publier (Paris, Alcan). Si nous en parlons ici, c'est pour signaler le chapitre IX consacré à la restauration thomiste du XIXe siècle (pp. 255-315), dont la partie relative à la Belgique et la conclusion générale avaient déjà paru dans la *Revue de l'Université de Bruxelles* (1904, avril). L'auteur reproduit dans ce chapitre, modifiés et surtout développés, plusieurs articles qu'il avait publiés antérieurement dans la *Revue philosophique*. Il y trace des origines et de l'histoire de la restauration thomiste dans les divers pays, un aperçu richement documenté par une foule de citations qu'il s'entend à merveille à glisser dans le récit. Il juge aussi le mouvement thomiste au point de vue de son but et de ses résultats.

S'il insiste sur les difficultés pratiques de la synthèse des *nova* et des *vetera*, s'il pose à ce sujet des questions auxquelles il n'est pas impossible de répondre, il reste toujours que la philosophie néo-thomiste n'est ici guère appréciée *en elle-même*, c'est-à-dire comme une œuvre de raison dont la valeur se mesure à ses méthodes et à ses théories. Il semble pourtant que c'est par là qu'elle méritait surtout de fixer l'attention d'un partisan des idées « essentiellement rationnelles ».

M. Picavet attache plus d'importance à montrer dans le thomisme le facteur principal de l'action politique chez les catholiques. Qu'il veuille bien nous croire : on ne s'en doute pas dans leurs rangs, ni chez les philosophes, ni chez les politiciens de profession. En particulier, il fait beaucoup trop d'honneur au thomisme de Louvain, lorsqu'il l'apprécie, comme suit, « à un point de vue politique » : « Le thomisme a été le lien qui a rapproché de plus en plus les catholiques belges, qui leur a donné la cohésion et l'unité ; il a indiqué aux professeurs, aux savants, aux théologiens et aux politiques le but unique et suprême qu'ils avaient à poursuivre » (p. 277). — Signalons ici quelques détails inexacts : Il faut lire (p. 265) : 150,000 francs ; (p. 278) : M.M. Thiéry et Deploige ; (p. 276) : disait Léon XIII ; il faut biffer (p. 265) le *Sommaire de philosophie* dont l'auteur est cartésien.

M. Picavet paraît ignorer que, tout en professant le néo-thomisme, on peut, sous sa responsabilité personnelle, envisager et résoudre très différemment des questions d'ordre pratique, sociales ou politiques. Il oublie qu'à cet égard, tous les tempéraments ne se ressemblent pas. Enfin, s'il met une insistance particulière à relever des

Digitized by Microsoft®

« polémiques » chez les néo-thomistes, toute philosophie ne comporte-t-elle pas, outre la partie positive ou constructive, une partie négative ou critique où elle cherche à triompher de ses rivales par la discussion ?

Voici, d'ailleurs, le sommaire de la conclusion générale : « On peut dire que Léon XIII, pendant tout son pontificat, a eu surtout pour objet, de restaurer le thomisme et de le faire servir à la diffusion et au triomphe du catholicisme. Il a voulu fortifier l'unité catholique, en joignant à sa théologie, thomiste par tradition, la philosophie qui y est le plus étroitement unie. Enrichie par les découvertes scientifiques, elle devait répondre à toutes les questions que soulèvent les individus et les sociétés modernes, comme fournir des armes contre les adversaires irréductibles ou préparer un terrain d'entente où l'Eglise catholique pût rencontrer ceux qui ne voudraient pas en toute matière s'opposer à elle. L'unité ainsi entendue semble s'être faite sur les *vetera*, non toujours sur les *nova* dans le monde ecclésiastique: d'une façon générale elle y résulte autant de l'autorité pontificale que de l'adhésion complète et entière de tout le clergé régulier et séculier. Pour les laïques, il faut distinguer la spéculation et l'action dans les différents pays. En Italie, ils n'ont guère subi l'influence nouvelle. En Belgique, les catholiques, complètement unis, sont les maîtres en face d'adversaires divisés. En Allemagne, la minorité catholique est arrivée à un résultat analogue, car ses adversaires politiques, religieux ou philosophiques, beaucoup plus nombreux cependant, n'ont ni réussi ni même cherché à s'entendre pour la combattre. En France, la lutte est engagée de telle façon que toute conciliation soit actuellement difficile. Sur le domaine spéculatif, il y a des difficultés, non encore surmontées, pour la constitution d'une synthèse qui complète celle de saint Thomas au XIIIe siècle. Des travaux partiels, fort intéressants, ont été produits sur le domaine dogmatique et historique. L'ensemble même des recherches doit être étudié par le savant et le philosophe, par l'historien des religions et des philosophies. Mais il n'y a pas eu ce moment une systématisation des *nova* et des *vetera* qui ait réussi à s'imposer à la majorité des clercs, ni à plus forte raison à la majorité des catholiques. Peut-être se produira-t-elle par la suite ou suffira-t-il aux catholiques qu'on assimile aux dogmes et à la philosophie thomiste les découvertes scientifiques que personne ne conteste, parmi ceux qui sont aptes à en examiner la valeur et la portée. Mais peut-être aussi se trouvera-t-il des catholiques pour construire, en accord avec les dogmes, une métaphysique nouvelle ou pour reprendre quelqu'une de celles qui, dans le monde chrétien, se rattachent à

Digitized by Microsoft®

Plotin. D'autant plus que si nous avons pu signaler les avantages immédiats pour les catholiques, du retour au thomisme, on aperçoit maintenant les inconvénients qui en résultent pour eux. On avait vu des catholiques disposés à chercher un terrain de conciliation avec les représentants des autres religions, avec les partisans de l'école laïque, des doctrines politiques, sociales et démocratiques de la Révolution, avec les propagateurs d'une philosophie scientifique et rationnelle et l'on avait, en ce sens, signalé leur esprit nouveau. Mais il s'en est trouvé d'autres, qui ont paru l'emporter en nombre et en influence, pour combattre par tous les moyens les hommes et les institutions qui étaient en opposition ou en désaccord avec leurs conceptions politiques, sociales, philosophiques, religieuses et scolaires. Ils ont fait bloc contre les juifs, les protestants, les franc-maçons, les libres-penseurs, les partisans des doctrines de la Révolution ; ils ont attaqué l'enseignement et la morale laïques sous toutes leurs formes. Par suite, ils ont donné à tous ceux qu'ils traitent en adversaires l'idée de se grouper pour se défendre ou même pour prendre l'offensive. La lutte politique a remplacé les discussions philosophiques. Il faut attendre les actes de Pie X, il faut voir quelles tendances ils feront naître ou développeront chez les membres du clergé séculier ou régulier, pour savoir exactement si le thomisme continuera d'être, sous le nouveau Pontife comme sous l'ancien, la seule philosophie de l'Eglise catholique. Mais ce qui ressort, sans contestation possible, de cet exposé sommaire de la Restauration du thomisme sous le Pontificat de Léon XIII, c'est que l'étude des philosophies religieuses, qui vont de Philon à Plotin, à saint Augustin, au Pseudo-Denys, à Avicenne, Avicebron, Averroès et Maimonide, à saint Anselme, à saint Thomas, à Duns Scot, Malebranche, Leibniz et Kant, jusqu'à nos contemporains, idéalistes ou thomistes, est absolument indispensable, non seulement à l'historien des philosophies qui veut savoir ce qui a été pensé avant lui pour essayer de déterminer exactement ce qu'il lui convient de penser et de faire, mais encore à ceux qui prennent part aux luttes sociales, politiques ou scolaires, s'ils estiment vraiment que, pour établir un accord durable ou pour conduire une lutte sans trop de désavantages, il faut connaître les principes sur lesquels s'appuient leurs adversaires, les applications qu'ils en ont tirées, les conséquences qu'ils en ont fait sortir pour la direction des individus et des sociétés » (pp. 364 sq).

Italie. — A la demande de M. Toniolo, le sociologue bien connu de Pise, M. le professeur R. Puccini a publié dans la *Scuola cattolica* de Milan (juillet et septembre 1904), une traduction italienne de

Digitized by Microsoft®

l'étude de M. A. Pelzer sur l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain. Le traducteur y a joint quelques notes relatives à des initiatives de ses compatriotes qui rappellent le programme ou les publications de l'Institut. Il nous y apprend que la *Psychologie* de D. Mercier est prescrite comme livre de texte aux candidats des grades académiques du Séminaire Romain (Cfr. *Praestanda a candidatis adventiciis ad gradus academicos consequendos in Lyceo Pontific. S. R. ad S. Apollin.*).

— Depuis 1904, les traditions savantes du Collège de Saint Bonaventure de Quaracchi se continuent sous la direction du P. Lemmens. Non seulement on y prépare une édition scientifique de la Somme théologique d'Alexandre de Halès, mais on y publie encore plusieurs collections : les *Analecta franciscana*, recueil de chroniques de l'Ordre, la *Bibliotheca ascetica franciscana medii aevi* et la *Bibliotheca scholastica franciscana medii aevi*. Dans celle-ci ont paru jusqu'ici un choix de questions inédites du cardinal Mathieu ab Aquasparta (t. I. *Quaestiones disputatae selectae de fide et de cognitione*) et un choix d'études franciscaines relatives à l'Immaculée Conception de la Vierge (t. III. *Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Joannis Duns Scoti et Fr. Petri Aureoli O. F. M., Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis*).

— L'Académie Romaine de Saint Thomas, établie à Rome, a perdu le 11 février un membre distingué, Mgr Alphonse Vespignani. Collaborateur depuis 1880 de la *Scienza italiana* et plus tard du *Divus Thomas*, il laisse notamment les ouvrages suivants : *il Rosminianismo e il lume dell' intelletto umano ; In Liberalismum universum trutina.*

A. Pelzer.

Digitized by Microsoft®

Comptes-rendus.

NATHAN E. TRUMAN, *Maine de Biran's philosophy of will.* — New-York, Macmillan C°, 1904.

Il n'était paru jusqu'à présent aucun ouvrage en anglais sur la *Philosophie* de Maine de Biran. M. Truman veut dans ce livre combler cette lacune, tout en reconnaissant que ce n'est pas une admiration sans réserve pour le Biranisme qui l'engage à fournir cette étude. Il se propose « de donner du système de Biran un bref exposé et de déterminer la position exacte de ce philosophe dans l'histoire de la pensée spéculative ».

Quant au premier but il est, croyons-nous, réellement atteint : la pensée de Maine de Biran est exposée d'une façon exacte, claire et systématique. Après avoir donné (ch. I) quelques notions sur la vie et les œuvres du penseur de Bergerac (1766-1842), M. Truman revendique contre M. Naville — et non sans raison — l'unité réelle de la carrière philosophique de Maine de Biran (ch. II). Il n'y a pas à distinguer dans l'évolution de la pensée biranienne trois périodes, dont la première (1794-1804) serait plutôt un sensualisme hérité de Condillac et la troisième (1818-1824) une philosophie de la religion, tandis que la période intermédiaire (1804-1818) représenterait l'apogée de la pensée de Biran, consacrée à la philosophie de la volonté. Ce qui est vrai, c'est que le philosophe français n'a fait que développer, déterminer et appliquer à des problèmes nouveaux une idée fondamentale déjà en germe dans son premier ouvrage : cette idée, l'idée-mère de tout son système et le pivot de toute sa psychologie, c'est l'activité, l'*effort*.

M. Truman a mis au point (ch. IV) la signification que Maine de Biran attache au *fait primitif* de l'effort, où le *moi*, par son activité sur le système musculaire, perçoit, dans le sentiment de la résistance du corps, et le *moi* qui agit et le *corps* qui résiste. C'est dans cet effort pleinement conscient et volontaire que l'homme a pour la première fois conscience de l'*existence* de sa personnalité et du *fait* de sa causalité. De ce fait primitif dérivent par une intuition spon-

Digitized by Microsoft®

tanée les notions métaphysiques de substance, de force, d'unité, d'identité, de liberté (ch. V).

Par la présence de plus en plus parfaite de l'effort ou de l'activité du moi dans l'agir de l'homme (ch. VI), celui-ci passe, dans son évolution psychologique, par quatre systèmes qui se développent successivement en s'associant : le *système affectif* (ch. VII) est caractérisé par une absence complète de connaissance ; dans le *système sensitif*, où le premier effort apparaît (ch. VIII), le moi devient spectateur des phénomènes sans concourir par son action propre à l'effet produit. « L'attention est la base du troisième système de faits psychologiques, et c'est uniquement par la présence de l'attention que les phénomènes du système *perceptif* diffèrent de ceux du système sensitif » (ch. IX). Enfin dans le *système réflexif* (ch. X), la volonté ou le *moi* dirige par l'effort toute l'activité ; l'homme a conscience de sa propre causalité et acquiert par le fait de l'effort les notions métaphysiques dont il trouve en lui-même l'origine.

Dans le chapitre XII, intitulé « Ethics and Aesthetics », nous trouvons une esquisse de la morale biranienne. Biran n'a jamais édifié une morale nettement caractérisée, et les fondements sur lesquels il crut la bâtir ne sont pas suffisamment déterminés. L'activité du moi dans la décision est pour lui une condition de la moralité d'un acte. Mais quelle est la norme de distinction entre l'acte bon et l'acte mauvais ? Nous ne trouvons pas dans l'exposé de M. Truman une réponse à cette question, au moins pour ce qui concerne la morale individuelle. Quant à la morale sociale, Biran fonde toutes les relations de l'homme avec l'homme sur la sympathie. La conscience morale « se voit soi-même dans un autre comme dans un miroir vivant ». D'autre part, la philosophie de Bergerac semble vouloir déterminer la loi dans ces relations : « Ce qui est *droit* dans la conscience de l'individu devient *devoir* dans la conscience de la personne morale qui attribue ce même droit aux autres personnes ». Mais ces droits de l'individu, par quoi sont-ils statués ?...

Le philosophe français, sans la notion si féconde de la finalité, a nécessairement fait fausse route dans la construction de sa morale.

Ajoutons un mot au sujet de sa philosophie religieuse (ch. XIII) : Dieu est l'aboutissant surnaturel de l'effort de l'homme ; cette possession de Dieu se réalise dans la troisième vie (la première étant la vie animale, la seconde la vie humaine) « qui est la vie mystique de l'enthousiasme, le degré le plus élevé auquel l'âme puisse atteindre dans le travail de son identification avec son objet

Digitized by Microsoft®

suprême ». Biran a voulu adapter le dogme catholique à ses conceptions philosophiques ; il nous semble s'être égaré, et avoir travesti le christianisme en un mysticisme panthéistique.

Très suggestif ce parallèle établi par M. Truman entre Maine de Biran et quelques philosophes qui l'ont précédé ou suivi (ch. III) : Maine de Biran était issu du sensualisme. Que lui a-t-il emprunté ? « Pour résumer les positions de Locke, Condillac et Biran, nous pouvons dire qu'ils font chacun dépendre la connaissance de l'expérience. Mais tandis que Locke et Condillac font sortir perception, vouloir et conscience en général de l'action d'un excitant sur un esprit purement passif, Biran découvre dans les impressions originelles ou les matériaux de l'expérience un facteur actif et un facteur passif. C'est le facteur actif, l'élément volitif, qui distingue la perception de la pure sensation et qui est ainsi la base de la conscience. »

On voit si Biran a violemment réagi contre le système de l'homme-statue.

On a nommé Biran « le Kant français », mais M. Truman (ch. III) opine que des abîmes séparent le philosophe de Kœnigsberg du penseur de Bergerac. D'ailleurs, l'influence du philosophe allemand sur Maine de Biran a été, si pas nulle, du moins minime.

Biran a été, comme Reid, un adversaire acharné du scepticisme de Hume ; mais les deux philosophes l'ont combattu avec des armes différentes. Tant en psychologie qu'en métaphysique, les solutions divergentes abondent.

Dans son dernier chapitre (XIV), M. Truman considère la place que Biran occupe relativement à quatre philosophes français qui représentent chacun une direction particulière de la pensée du XIXe siècle.

La plus grande influence du Biranisme s'est exercée sur Cousin qui, s'il n'en est pas en tous points resté fidèle disciple, en est au moins demeuré le premier et le plus constant admirateur.

Le Biranisme n'a pas eu d'action sur le positiviste Comte et son école, et pour cause. Biran cherchait à fonder sur l'expérience psychologique tout l'édifice de la métaphysique dont le positivisme refuse *a priori* de discuter la possibilité.

Nulle aussi a été l'influence de Biran sur le néo-criticisme. Biran et Renouvier ont été de vigoureux défenseurs de la liberté ; mais à cela se borne leur ressemblance.

Au moins le volontarisme de Fouillée semble redevable au Biranisme d'une idée principielle. Fouillée reconnaît que le penseur de Bergerac a contribué « à rétablir le dynamisme dans l'homme et

Digitized by Microsoft®

dans la nature » ; seulement il lui reproche de doter l'homme d'une liberté personnelle, alors que « la liberté n'appartient en propre qu'à l'unité absolue supérieure à notre individualité ».

M. Truman a fort bien montré les relations immédiates d'emprunt et d'influence qui ont existé entre Maine de Biran et les représentants des diverses tendances philosophiques. Il a placé le Biranisme dans son milieu immédiat. Mais ne faudrait-il pas faire remonter l'histoire du Biranisme au delà de Locke, jusqu'à Descartes ? En étudiant l'évolution des *idées* cartésiennes, idées qui ont imprégné vivement l'atmosphère philosophique des XVIIe et XVIIIe siècles, l'on se convainc de la proche parenté entre Biran et Descartes.

Il y avait dans le Cartésianisme quatre idées qui constituent les fondements du Biranisme : l'idée de la certitude primitive (pour Descartes l'existence du moi, âme-substance ; pour Biran le fait primitif révélant l'âme-force) ; — la dualité essentielle et l'unité accidentelle en l'homme de l'âme et du corps ; — la non-activité de la substance, voilà trois idées foncièrement cartésiennes : chez Biran elles acquirent une particulière importance. Ajoutons que les œuvres de Descartes n'étaient pas inconnues à notre philosophe. Enfin la métaphysique de Biran rejetait une notion importante, celle de la finalité, dont le discrédit remontait à Descartes, et il n'est pas douteux que ce rejet de la finalité n'ait largement agi sur la conception volontariste que Biran se fit de l'âme.

L. VAN HALST.

TH. RIBOT, *La logique des sentiments*. Un volume in-8° de la Bibliothèque de philosophie contemporaine. — Paris, Alcan, 1905.

Les connaissances de l'homme s'enchaînent par le raisonnement. C'est là un fait dont l'étude a constitué la logique. Seulement celle-ci s'est bornée à ne considérer dans cet enchaînement que l'objet des connaissances d'une part et l'intelligence d'autre part ; de la sorte la logique est exclusivement rationnelle ; mais aussi divers aspects du problème de la coordination des états psychiques restent inexplorés. En effet, on ne le peut contester, nombre de faits et de jugements ne sont admis ou prouvés que pour des motifs affectifs. — Jusqu'ici on a bien reconnu cette influence du sentiment en logique, mais ce n'est que pour l'accuser d'être perturbatrice de ses règles, et lui imputer d'être la principale source d'erreurs dialectiques. Or la vie affective peut jouer un rôle moins décevant : elle peut agir en suscitant, groupant et enchaînant des séries plus ou moins longues de représentations concrètes ou abstraites ; soit en restant sous le même état de sentiment, soit en se transformant, elle aide et même détermine

Digitized by Microsoft®

le choix et l'enchaînement des états intellectuels. De plus, les sentiments eux-mêmes se développent parfois suivant des règles déterminées. Il y a donc lieu de consacrer une étude spéciale à l'ordination de la vie psychique par la voie affective : c'est ce à quoi s'applique le présent travail sur la logique des sentiments.

Comment procède cette logique ? Tandis qu'en logique rationnelle la conclusion est conditionnée par les prémisses, ici la conclusion conditionne la série des termes intermédiaires : en effet l'affectivité, l'appétition ne tend que vers un bien, vers un but; elle vise non une vérité, mais un résultat pratique ; la logique affective a pour rôle de pratiquer un choix de moyens en vue de la fin à obtenir, de la conclusion à justifier : c'est le principe de finalité qui préside à l'enchaînement, à la base affective. La conclusion-fin étant un bien, les éléments de cette logique sont des jugements de valeur, c'est-à-dire des jugements dont le contenu a de l'importance pour le sujet qui les émet. L'objectif de la logique affective se ramène en général à un désir ou à une croyance ; que ce soit un plaidoyer à soutenir, un avenir à deviner, une croyance à justifier.

On comprend par là que l'objet de la logique rationnelle n'implique pas celui de la logique des sentiments. L'une étudie l'enchaînement objectif des seules connaissances, l'autre la connexion subjective d'états, soit intellectuels soit sentimentaux, par un motif affectif. L'une s'attache à apprécier la légitimité de la conclusion : elle est critique ; l'autre se borne à analyser le fait de la coordination par sentiment : elle est psychologique. Ce sont donc deux sciences différentes, et à bon droit M. Ribot insiste sur la nécessité de ne plus classer la logique des sentiments dans le département de la logique traditionnelle où l'on traite des sophismes. Si depuis bien des années déjà on s'en est rendu compte (notamment D. Mercier dans sa *Logique* consacre aux sources d'erreurs un chapitre qui n'a rien de commun avec le chapitre des sophismes), le travail de M. Ribot a ce mérite d'inaugurer dans la psychologie un chapitre nouveau. Seulement il nous semble moins bien inspiré, lorsqu'il précise les domaines respectifs des deux logiques : on détermine négativement, écrit-il, le domaine de la logique des sentiments, en disant qu'elle est limitée par le savoir positif objectif, c'est-à-dire par ce qui est fait constaté ou lois extraites des faits selon les procédés rationnels. Ce qui reste appartient à la logique des sentiments : on pourrait l'appeler la sphère du variable. Cette détermination par exclusion réciproque ne concorde pas avec la différence de nature des deux sciences. Rien n'empêche qu'elles marchent de pair. Certes souvent la logique des sentiments compense l'insuffisance de la logique rationnelle ; on

Digitized by Microsoft®

ne recourt souvent aux motifs affectifs que lorsqu'on n'a pas la ressource d'une démonstration logique rigoureuse ; de la sorte la logique affective fera d'ordinaire équilibre à l'autre, et il paraîtra que le domaine de l'une s'étend à mesure que le domaine de l'autre se restreint. Pourtant ce n'est là qu'une rencontre accidentelle, car bien des faits et des conclusions peuvent être établis à la fois par des motifs émotionnels et des motifs rationnels : tel préférera la chaleur du plaidoyer où tel autre se servira d'une démonstration froide mais rigoureusement logique ; tel voudra raisonner l'objet de sa croyance en la justifiant ou en recherchant le fondement de crédibilité où tel autre préférera se soumettre avec confiance. Si donc de fait la croyance, la religiosité, la vie mystique supposent des dispositions affectives, il n'en suit pas *pour cela* qu'elles sont injustifiables à la raison. Le caractère psychologique d'une part, le caractère critique d'autre part des deux logiques doivent rendre, paraît-il, ces réflexions inopportunes. Pourtant il est bon de se prémunir contre le caractère de subjectivité dont risquent de se revêtir les conclusions de la logique affective. Le travail de l'affectivité n'est pas exclusif de celui de la raison : dans la présente étude, trop souvent l'auteur laisse soupçonner et même affirme ouvertement que les états de religiosité, de mysticisme sont des « illusions subjectives », que les croyances et les conversions ne sont pas l'effet de la réflexion : il y a là des confusions naissant de l'exclusion radicale et mutuelle des deux logiques : car, autre chose est l'objet de la croyance, autre ce qui lui donne créance ; autre est le culte du cœur que les sentiments religieux entraînent, autres les vérités qui prouvent la légitimité, la nécessité de la religion. Mais encore une fois ces appréciations critiques de l'auteur sont en dehors de la logique affective et non avenues pour elle ; les réserves que nous ferions à leur sujet ne pourraient atteindre la thèse fondamentale du travail : la coordination par affectivité. Cette coordination est encore mise en relief dans le chapitre de l'imagination créatrice affective : c'est la logique des sentiments au service de la création esthétique : ici elle perd son caractère pratique et critique : elle ne sert ni à conjecturer, ni à démontrer, mais à ordonner des éléments affectifs purs : M. Ribot lui consacre quelques pages fort intéressantes sur la sentimentalité de la musique et du symbolisme en art et en littérature.

Cette étude est à ses débuts : on peut se demander si, quand elle aura pris quelque développement, elle ne réserve pas d'intéressantes découvertes, non seulement aux observations psychologiques, mais encore sur le travail de la logique rationnelle. N'en ressortira-t-il pas

Digitized by Microsoft®

que notre « tournure » d'esprit est souvent la conséquence de notre état de sentimentalité ; que notre dialectique comme notre esprit d'observation, loin d'être tourmentée par l'affectivité, se trouve parfois aidée et comme pilotée par elle ; que certains états affectifs aussi bien que certaines dispositions intellectuelles élargissent les horizons et les préparent aux conceptions des génies ? Ce serait une manifestation nouvelle de l'unité de la nature humaine.

G. Simons.

Paul-Louis Couchoud, *Benoît de Spinoza*. Collection : « Les Grands Philosophes ». — Paris, Félix Alcan, 1902.

« L'œuvre de Spinoza dans son ensemble et son développement, dans sa signification historique et dans sa structure de détail, tel est en résumé l'objet de cette étude. »

Convaincu que pour déterminer le *caractère général* d'un philosophe, on ne peut négliger aucune de ses productions, l'auteur fait avant tout le tableau chronologique des traités de Spinoza tant scientifiques que philosophiques.

Une double œuvre de jeunesse d'abord : un *dialogue* imitant la forme et le fond de Léon Hébreu où se révèlent déjà la méthode propre de Spinoza et la note caractéristique de sa règle de vie : « repousser le désir qui obscurcit la raison et chercher le bonheur dans la vraie philosophie » ; — la seconde est comme une première étape dans ses considérations sur l'éternité : « s'unir d'esprit à Dieu, c'est rendre son esprit éternel ».

Les œuvres de maturité de Spinoza commencent par les « *Cogitata* » : cours supérieur de Métaphysique ; il y rejette les êtres possibles, les notions transcendantales de la Scolastique, et même les attributs divins dont il ne garde que l'Intelligence infinie. Son *Court traité* expose une théorie des passions. Le *de Emendatione* semble ouvrir des voies nouvelles à la philosophie et nous montre le plan irréalisé du philosophe néerlandais.

Le *traité de Théologie ou critique de la Bible par la Bible elle-même* souleva de violentes critiques à raison des théories dangereuses qu'on y trouve exposées sur le miracle, la Révélation, la règle de vie empruntée à la Bible et qui supprime la nécessité du dogme et du culte.

Il y a encore quelques traités scientifiques de médiocre valeur : tels les « essais sur l'arc-en-ciel », sur le « nitre » etc.

Toutes les études de Métaphysique et de Morale de Spinoza se trouvent reprises dans l'*Ethique*, dont l'analyse occupe la majeure partie du présent ouvrage. L'auteur cherche à étudier un philosophe

Digitized by Microsoft®

plutôt qu'une philosophie, à mettre en relief la technique plutôt que l'aboutissant final de l'œuvre de Spinoza. Guidé par ces préoccupations, il nous fait assister à la formation et au développement des idées, spécialement de l'idée de substance chez le philosophe qui l'occupe.

La nature et Dieu qui en est la cause immanente se confondent chez Spinoza dans une même conception de la substance infinie. L'analyse de l'infini lui fait donner à la substance comme attributs «l'étendue et le temps», et il finit par admettre que « l'infini réalisé est ce qu'on trouve partout ». — Telle est la genèse du concept de substance ; *quant à la « structure de détail »*, elle se caractérise, dit l'auteur, par la synthèse ou, si l'on veut, la condensation des axiomes entre lesquels le philosophe néerlandais établit des relations. — Le style d'une concision excessive, et souvent ironique, prend dans les démonstrations la forme géométrique.

C'est encore dans l'*Ethique* que l'on peut remarquer, plus que partout ailleurs, l'influence des lectures et du milieu intellectuel sur la pensée de Spinoza. A suivre le développement de cette pensée, on y découvre sans peine la trace de diverses écoles : le *milieu rabbinique et italianisant d'Amsterdam* où il s'applique à sonder les Ecritures ; le *milieu théologien et cartésien de Leyde* où naquirent ses Essais de théologie et de politique. Spinoza acheva son « Traité de politique » à La Haye où il s'inspira du libéralisme des De Witt, et plus tard du régime inauguré par les « Stadthouders ».

Dans la conclusion, l'auteur nous trace le portrait de Spinoza : il nous le peint naturellement timide, vivant dans l'isolement, bon en apparence mais stoïcien à sa façon, et ne professant que le seul culte de l'Intelligence.

La méthode historique, qui consiste à étudier un philosophe plutôt qu'une philosophie, ne nous semble guère apte à faire saisir au lecteur le lien et l'unité du système. C'est ainsi que l'étude de l'*Ethique* se trouve interrompue en maints endroits. Mais il est vrai que l'auteur lui-même nous en a prévenus, quand il dit dans sa Préface « que l'historien ne veut ni réfuter une doctrine, ni la rajeunir, mais en faire la genèse ».

Au demeurant, ce livre constitue une étude consciencieuse et de réelle valeur: elle occupe une place honorable dans la belle collection : « Les Grands Philosophes » que dirige avec la compétence qu'on lui connaît M. l'abbé C. Piat.

GASTON FAELENS.

Digitized by Microsoft®

F. Dugast, *Le droit de vivre et ses conséquences rationnelles.* Paris, V. Giard et E. Brière, rue Soufflot, 16. — *La propriété devant le droit naturel.* Paris, même librairie.

Dans chacune des études qu'il a publiées déjà, comme *Les lois sociales devant le droit naturel*, — *La Justice sociale*, — *Le patriotisme et les iniquités sociales*, M. F. Dugast prétend exposer des idées personnelles, indépendantes de toute préoccupation de parti.

Le droit de vivre, dit-il, est le droit naturel de tout homme qui vient à naître ; la société a le devoir de le protéger, parce que chacun a une destinée morale à remplir dans la vie, profitable ou nuisible aux générations futures, comme elle-même a subi le contrecoup de l'action des générations qui l'ont précédée. De ce principe découle le droit de chacun au travail, car le travail est la loi et la condition de la vie. Or plus que jamais, en France, ce droit au travail est méconnu : le paupérisme s'étend dans des proportions effrayantes ; au petit commerce, cause de prospérité pour une nation, se substituent partout les grandes sociétés qui en sont le fléau. « La Révolution française devait inaugurer le règne du droit sur la force ; elle a fait couler beaucoup de sang, mais la force est restée debout sur le droit qu'elle opprime. »

M. Dugast arrive aux mêmes conclusions dans l'examen du *droit de propriété.* Il le considère dans ses différentes formes et cherche à lui trouver une base inébranlable. En vain les codes législatifs chez tous les peuples ont-ils entrepris de faire respecter et de consolider le droit de propriété. A l'aurore de toute amélioration sociale, l'ambition et la partialité des grands ont fait échouer les meilleurs plans, et maintenu la classe ouvrière dans la misère ; l'auteur s'apitoye à plaisir sur la misérable condition des ouvriers.

Que faut-il faire, se demande M. Dugast, pour modifier l'état actuel des choses ? Il suffira de citer quelques lignes pour faire ressortir tout ce que les moyens proposés ont de violent et d'outrancier. « Pour réprimer l'usure capitaliste, il faudrait commencer par abolir les sociétés d'actionnaires et organiser par obligations le capital mis au service du travail (p. 88). La propriété du sol étant un capital consolidé qui ne court jamais aucun risque, il n'y aurait d'autre mesure à prendre à son égard que d'en déterminer le revenu, en se basant sur le capital d'achat et d'aménagement, revenu dont le taux doit être le même que celui de tous les autres capitaux mis au service du travail... Si les privilégiés persistent à vouloir s'enrichir perpétuellement du travail et de la misère des autres, il faudra bien que les choses finissent par une catastrophe... C'est au milieu

Digitized by Microsoft®

du déchaînement des colères et des vengeances, que se fera avec brutalité la revision de ces scandaleuses fortunes, amoncelées par les diverses formes de l'usure moderne » (pp. 91-92).

M. Dugast va trop facilement aux solutions extrêmes et pense trop aisément aux moyens violents et révolutionnaires.

GASTON FAELENS.

L'abbé J. A. CHOLLET, *Psychologie surnaturelle. La Psychologie du Christ.* — Paris, P. Lethielleux, 1905.

Les deux premiers volumes de cette série : *la Psychologie des Élus* et *la Psychologie du Purgatoire*, avaient valu à l'auteur les éloges les plus mérités. *La Psychologie du Christ* est digne des deux autres.

L'abbé Chollet n'a pas pour but d'écrire la Vie de Jésus, mais de nous mettre sous les yeux la source de cette vie, « l'intérieur sacré de Jésus, non pas de Jésus Dieu, mais de Jésus homme, son esprit, ses puissances adorables, son intelligence de génie, sa volonté de Sauveur, son cœur d'ami, ses états de conscience ». Cette conception est neuve, originale, le style élégant, imagé, souvent poétique.

L'intelligence de Jésus possède les trois sciences : intuitive, infuse et acquise, sans que l'une entrave l'exercice de l'autre ; — sa conscience lui révèle sa divinité, sa sainteté, son impeccabilité ; — son cœur, ce cœur si sensible, a ses passions comme le nôtre. Il aime d'un amour infini ; et cet amour cause tour à tour en lui les joies les plus pures, parce qu'elles sont divines, et les douleurs les plus cruelles comme au Jardin des Olives.

C'est à la théologie de l'Ecole que l'auteur emprunte ses théories ; il lui a demandé aussi sa rigoureuse méthode ; il s'aide de l'analogie théologique pour éclairer un dogme par l'autre, une psychologie par l'autre, celle du Christ par celle des anges et des hommes. Enfin de la psychologie générale il tire sa psychologie particulière du Christ, en s'attachant surtout à montrer les caractères qui distinguent l'âme de Jésus de celle des autres hommes.

Le livre de M. Chollet est un livre édifiant et scientifique.

GASTON FAELENS.

P. STANISLAUS DE BACKER, S. J., *Institutiones Metaphysicae specialis*, t. II et III : *Psychologia.* — Paris, Gabriel Beauchesne.

La réputation scientifique du R. P. De Backer n'est plus à faire. Lorsqu'en 1899 parurent les « Institutiones Metaphysicae specialis, t. I, Cosmologia », la *Revue des Questions scientifiques* écrivait : « Nous ne pouvons détailler toutes les qualités de l'exposition du

Digitized by Microsoft®

P. De Backer : deux mots suffiront à la résumer. Son livre, avant de passer à l'imprimeur, n'a pas été seulement profondément pensé, il a été longuement enseigné ; l'épreuve de l'enseignement oral peut seule permettre d'atteindre à cette clarté dans les idées et à cette rigueur dans l'argumentation ». Ces mêmes qualités maîtresses, faut-il l'ajouter ? recommandent à tous les hommes d'étude les deux tomes de « Psychologie » livrés aujourd'hui à la publicité.

Le P. De Backer suit la méthode rigoureusement synthétique de l'École, partant de l'étude rationnelle de la nature du sujet pour aboutir aux propriétés et aux actes. Il adopte aussi la division traditionnelle en Psychologie végétative, animale et rationnelle. Chacune de ces parties constitue un traité complet, où sont étudiés, dans l'ordre et dans l'importance qui leur reviennent, tous les problèmes sans exception qu'elle comporte.

Nous nous plaisons à reconnaître à l'ouvrage du P. De Backer un mérite sur lequel, nous semble-t-il, on n'a pas suffisamment attiré l'attention dans les revues : c'est qu'il ne craint pas d'aborder les questions les plus ardues de la Psychologie contemporaine. Sous ce rapport, l'exposé critique du Transformisme de la théorie kantienne et du Positivisme de Taine occupe une place spéciale. Il en est de même des études de Psycho-Physiologie. On a lieu de regretter toutefois — on nous permettra de le dire, — que l'auteur, arrêté sans doute par les nécessités de l'enseignement, ait cru ne pas devoir donner, à des problèmes aussi captivants pour tous ceux qui s'intéressent à la Psychologie, toute l'ampleur qu'on eût désirée, ni les exposer dans la langue même des nombreuses citations qu'il fait.

GASTON FAELENS.

ABBÉ GAYRAUD, *Un catholique peut-il être socialiste ?* — Paris, Bloud, 1904.

Ce livre est l'épilogue d'une controverse qui s'est élevée l'an passé entre MM. Brunetière et Renard et s'est vidée en six articles dans la *Petite République*. M. Brunetière avait affirmé qu'un catholique peut être socialiste ; M. Renard, tout en le sommant de prouver son assertion, lui promettait d'avance de démolir la démonstration. De là leur passe d'armes. M. l'abbé Gayraud reprend la même question et la résout dans le même sens que M. Brunetière. Mais sa réponse est mieux délimitée et plus nette. D'abord il dissocie dans le socialisme la thèse économique et la thèse religieuse. Elles ne sont pas solidaires : on peut admettre l'une, rejeter l'autre et inversement sans se brouiller avec les règles de la logique.

Digitized by Microsoft®

En restreignant le socialisme à sa doctrine économique, y trouve-t-on quoi que ce soit d'opposé au dogme catholique? La question ainsi posée est encore trop générale pour être susceptible de solution. Il faut la préciser, car il y a autant de socialismes économiques que de théoriciens et certaines variétés sont évidemment contradictoires à la morale catholique. Mais les variétés « Millerand » et « Renard » sont certainement compatibles avec lui, encore que M. Gayraud en l'affirmant ne veuille pas leur décerner un permis de circulation. Ces variétés en effet admettent la propriété privée : 1° des biens *consumptibles ;* 2° des moyens *individuels* de production. Elles veulent uniquement socialiser les moyens *capitalistes* de production, c'est-à-dire ceux dont la propriété permet aux personnes qui en sont nanties, de prélever un tantième sur le travail d'autrui. Et encore, comment entendent-elles cette socialisation ? Dans le sens d'un transfert *légal* et *pacifique* des moyens capitalistes de production à l'État, au département, à la commune et même aux *corporations privées*, selon l'utilité et l'opportunité. Dans ce système les substances alimentaires, le vêtement, le logement, les outils, le lopin de terre, pour autant qu'on les consomme, les exploite soi-même par son travail personnel, restent propriété privée, peuvent même être transmis par hérédité, par testament, et par don. Seuls les moyens capitalistes sont expropriés et pas toujours au profit de l'Etat et de ses diminutifs, mais souvent au profit de personnes morales privées. Ce socialisme-là, dit M. Gayraud, et nous le croyons volontiers, n'a jamais été condamné par l'Eglise, n'est en contradiction avec aucune de ses croyances. Cela ne veut pas dire que M. Gayraud, pas plus que nous d'ailleurs, en soit partisan.

M. Defourny.

Laurent Perquy, O. P., *La typographie à Bruxelles au début du XXe siècle.* Un vol. de 584 pages. — Bruxelles, Schepens, 1904.

Volume superbe, vrai chef-d'œuvre de typographie, que cette thèse présentée pour le doctorat en sciences politiques et sociales à l'Université de Louvain. C'est une monographie technique, économique et sociale sur la typographie bruxelloise. Travail très complet et très fouillé, dont le titre est trompeur, car l'auteur étudie longuement et à diverses reprises le développement historique de la profession. Signalons comme spécialement intéressant le chapitre sur l'histoire de la presse périodique (pp. 157-202). On trouvera, pages 279-284, une esquisse de la psychologie du typographe belge : nous regrettons sa sobriété. Il résulte des renseignements fournis par l'auteur, que la typographie bruxelloise est peut-être

Digitized by Microsoft®

l'industrie belge où les travailleurs sont le plus sérieusement organisés : syndicat, école professionnelle, caisse de chômage et de résistance, caisse de retraite, institution du viatique, tarification minimale des salaires, etc., rien ne fait défaut. Cette organisation peut servir de prototype à nos autres industries nationales.

Comme manuel d'initiation concrète à l'organisation possible du travail, le livre du R. P. Perquy peut rendre de grands services.

M. Defourny.

O. Merten, *L'Esprit critique en philosophie.* Discours prononcé à l'occasion de l'ouverture des cours à l'Université de Liége. — Liége, H. Poncelet, 1904.

M. Merten, Recteur de l'Université de Liége, voit dans la *Critique de la raison pure* la source de la vraie méthode philosophique, la méthode critique. Les doctrines antérieures, soit de l'antiquité grecque, soit du moyen âge, soit de la période moderne qui précède Emmanuel Kant, présentent ce trait commun de constituer des dogmatismes croyant possible la connaissance du réel entier et des premiers principes qui le constituent et d'où il procède. Aux enseignements absolutistes de Platon ou d'Aristote, de Descartes ou de Leibniz, le philosophe de Kœnigsberg substitue une méthode nouvelle, imprégnée de relativisme. Avant d'édifier une philosophie, il a cru nécessaire — et à bon droit — d'étudier la puissance intellectuelle et de déterminer les aptitudes cognitives qu'elle possède effectivement.

Après Kant, c'est le délire de l'idéalisme transcendantal qui prétend connaître le monde, en suivant une voie synthétique et *a priori* et identifie le réel à l'absolu. Par réaction, contre les rêveries hégéliennes, le positivisme pose que toute connaissance sûre est expérimentale et que nous nous trouvons limités, par les lois de l'entendement, au phénoménisme relativiste. Entre ces deux doctrines extrêmes, M. Merten s'efforce de trouver un moyen terme où elles s'atténuent en se corrigeant l'une l'autre. Et, dans ce but, il se rattache au criticisme kantien et tâche à poser les limites de l'intelligence humaine. Il concède au positivisme spencérien que la bonne méthode philosophique consiste à partir de l'expérience et que l'objet principal atteint par la connaissance consiste en rapports et en relations. Mais il s'écarte de Kant et d'Aug. Comte en admettant que ces rapports trouvent leur fondement dans l'ordre réel et que l'absolu occupe en philosophie et en sciences une place légitime : c'est un idéal qui nous attire et constitue, pour nous, un moteur puissant dans nos démarches vers le vrai.

Digitized by Microsoft®

La solution de M. Merten est donc un phénoménisme atténué. Nous ne pouvons nous empêcher de lui trouver l'aspect flou d'un éclectisme mal unifié. Au surplus, nous ne pensons pas qu'il faut considérer uniquement dans Kant l'auteur de la *Critique de la raison pure :* l'idéalisme phénoméniste de cette œuvre se trouve singulièrement contredit par le dogmatisme des deux autres Critiques. Enfin, est-il exact de résumer le XIXe siècle philosophique en n'y voyant qu'une lutte entre Hegel et Comte ? N'est-ce point là simplifiée, à l'excès et par un besoin de systématisation qui est le vice commun de tant de philosophes, la complexité des faits historiques ? Dans ce schéma, que deviennent la philosophie de l'effort de Maine de Biran, le rationalisme éclectique des Victor Cousin et des Paul Janet, le volontarisme pessimiste de Schopenhauer, le néo-criticisme de Renouvier — pour ne parler que de systèmes de philosophes défunts ?

J. Janssens.

La Providencia y la Evolucion. Explicaciones sobre el problema teleologico, 2a parte : *Teleologia y Teofobia* por el P. Fr. Juan T. Gonzales de Arintero. — Valladolid, Tip. y casa editorial Cuesta, 1904 ; VIII-230 pages.

Dans ce livre, l'auteur épris de l'ordre et de l'harmonie qui règnent dans la nature, s'efforce de faire voir qu'une cause intelligente et ordonnatrice seule peut en rendre compte. Cet *ordre* doit être *rationnel* pour le motif même que les lois qui y président sont *intelligibles.*

Dans une première partie, antérieurement publiée, l'auteur avait établi que sans une cause intelligente, que nous appelons Providence, nous ne pouvons expliquer l'univers ; tout serait dans ce bas monde une « énigme impénétrable » et un « chaos inintelligible ».

Dans cette seconde partie, il s'efforce de mettre en évidence la téléologie de la nature, dans laquelle il trouve, contrairement à tant d'autres écoles, un argument de plus en faveur d'une Intelligence infinie qui préside à cet ordre merveilleux.

Comme l'auteur le reconnaît dans la préface, l'existence de l'*ordre* ni même d'une certaine finalité de la nature, au moins apparente, n'est point niée par ceux que l'auteur entend critiquer dans cet ouvrage, mais ils ont le tort de se contredire, en admettant d'une part l'ordre et la finalité de l'univers et en niant d'autre part l'*intentionnalité* de cet ordre, *raison unique de l'orientation en vue d'une fin.*

Pour les matérialistes et les positivistes, l'ordre de la nature n'est qu'une résultante mécanique. Mais si on leur demande quelle est la

Digitized by Microsoft®

cause de cette résultante, ils ne répondent qu'en se payant de mots. Pour les uns c'est le *hasard* et la *fatalité* ; pour les autres ce sont les *forces innées de la matière*, les *facteurs de l'évolution mécanique*. Pour eux donc, le mécanicisme et l'évolution sont la solution suprême de la question, — le dernier mot de la science. Or, poursuit l'auteur, tout mécanisme exige l'existence de lois et d'un plan. Mais un plan requiert une intelligence qui le conçoit et qui préside à sa réalisation. Cette intelligence pour les uns est seulement *immanente*, et nullement transcendante. D'autres au contraire, ne pouvant nier la transcendance de cette intelligence, la réduisent au simple rôle d'un architecte, très savant peut-être, mais qui n'est ni créateur ni tout-puissant ; ils tiennent compte en cela de la critique que Kant a faite des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu.

Le plan de l'ouvrage nous semble bien conçu et son développement n'est pas non plus pour nous déplaire. L'auteur dans ces 250 pages, se montre philosophe érudit et vigoureux. Malheureusement, l'ouvrage trahit l'influence d'une école d'apologistes, où l'amoncellement de citations et le style oratoire nuisent assez souvent à la clarté de la pensée.

Abstraction faite de ces critiques de forme, le livre du R. P. Juan T. Gonzalez de Arintero nous semble un ouvrage de valeur.

P. d'Aranjo.

P. Manuel Fernandes de Santanna, *Questões de Biologia. O materialismo em face do dogma.* 2 vol. — Lisboa, typ. da Casa catholica, 1900.

Voici un ouvrage dont on ne saurait trop vanter le mérite. C'est la critique d'un livre intitulé *Consciencia e livre arbitrio*, et publié par M. Bombarda, médecin aliéniste et professeur d'une école supérieure à Lisbonne. Grand admirateur d'Haeckel, auquel il a dédié son travail, M. Bombarda n'avait pas hésité à souscrire à toutes les idées du moniste allemand.

Une lecture attentive des *Questões de Biologia* nous a permis de constater que l'auteur a parfaitement réfuté son adversaire. Pleinement initié à la philosophie traditionnelle, il sait, à l'occasion, mettre en lumière les principes chers aux grands maîtres du passé, sans dédaigner cependant les résultats des recherches récentes qu'il fait tourner contre les prétentions de son adversaire.

L'érudition déployée en ces deux volumes est considérable. Il n'y a écrivain de quelque valeur scientifique dont on ne retrouve une appréciation motivée et un emprunt judicieux. Esprit largement

Digitized by Microsoft®

ouvert à toute idée saine, venue même du camp ennemi, il n'accepte pas de bonne grâce tout ce que l'on colporte au nom de la science. En bon critique il contrôle, il examine les conclusions à la lumière d'une logique éclairée et ne se décide qu'à bon escient. En un mot, il détermine la véritable valeur philosophique des conclusions avancées au nom de la science.

Il fait remarquer, à bon droit, que nombre de savants tombent dans des illogismes regrettables, et le plus souvent en perdant de vue ce principe élémentaire du bon sens, que la conclusion ne peut jamais dépasser les prémisses.

L'usage excessif de la méthode inductive a été le plus souvent, selon l'auteur, la cause de l'opposition entre la philosophie et les sciences expérimentales, opposition qui heureusement tend à disparaître aujourd'hui. « L'usage exclusif et même *prédominant* de la méthode inductive, écrit-il, est un indice manifeste de l'état initial et embryonnaire de la science. Les sciences, comme le remarquent fort justement Jamin et Bouty, les sciences tendent à devenir déductives. C'est ce qui est arrivé déjà à l'Astronomie, à la Mécanique, etc. »

Une telle affirmation nous paraît exagérée. Ne fallait-il pas écrire plutôt, qu'en toute science positive on ne peut se passer ni de l'une ni de l'autre de ces deux méthodes ? Tout savant, s'il veut faire de la science véritable, ne peut opter pour l'une des deux méthodes à l'exclusion de l'autre, il doit unir l'induction à la déduction. La nature même de nos facultés exige ce double procédé.

Au second volume, pages 145 et *passim*, l'auteur est d'une précision remarquable quand il détermine la portée et l'objet de la psycho-physiologie. En effet, elle ne peut s'emparer du titre de « *science exacte entre la psychique et la physique* » comme le veulent Fechner et les matérialistes. Elle doit se définir : « la science qui étudie les conditions organiques de la sensation et de la pensée ». Comprise de cette façon, elle n'est pas une science nouvelle ni une grande découverte de l'école matérialiste. Sa naissance remonte au fondateur de la science de l'âme, Aristote (cfr. *De anima*, l. I, c. I).

En considérant la disposition des matières que l'auteur passe en revue dans ces deux volumes, on pourrait être tenté de se demander quel fut son plan. Il convient de ne pas se montrer ici trop exigeant. Le travail a été entrepris dans le but de critiquer un livre ; il fut écrit au jour le jour afin d'être publié dans un périodique. Dès lors, on comprend la raison du désordre apparent, plutôt que réel, que l'on y peut relever. Le langage et la terminologie sembleront, au premier abord, un peu durs et singuliers. Mais il ne faut pas oublier que le public portugais n'est pas habitué à des ouvrages de

Digitized by Microsoft®

ce genre et que la langue portugaise ne possède guère de terminologie scientifique bien établie. On comprend les difficultés que l'auteur a dû vaincre, et l'on ne saurait trop le remercier d'avoir fait un pas de plus dans cette voie.

Félicitons-le, enfin, d'avoir su adopter et fidèlement suivre dans cet ouvrage la devise *nova et vetera*, si chère aux initiateurs du renouveau scolastique.

P. D'ARANJO.

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

I.

FÉLICITATIONS.

La *Revue Néo-Scolastique* présente ses sympathiques félicitations à un de ses fidèles rédacteurs, M. EDGAR JANSSENS, docteur en droit, agrégé à l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. M. Janssens vient d'obtenir, à l'Académie royale de Belgique, une médaille de 600 francs pour un mémoire en réponse à la question suivante : *Exposer et apprécier la théorie de la connaissance et de la certitude de Charles Renouvier.*

Digitized by Microsoft®

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Adhémar d'Alès. — La Théologie de Tertullien (Bibliothèque de théologie historique). Paris, G. Beauchesne, 1905.

Souben (Jules). — Nouvelle Théologie dogmatique. Fascicules I à V. Paris, G. Beauchesne.

Switalski (W.). — Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Citats. Braunsberg, Heynes, 1905.

Baumann (J.). — Ueber Religionen und Religion. Langensalza, Hermann Beyer und Söhne, 1905.

Serre (J.). — Ernest Hello : L'homme, le penseur, l'écrivain. Paris, Editions du Mois pittoresque et littéraire, 1905.

Roger Charbonnel (J.). — Essai sur l'apologétique littéraire du xviie siècle jusqu'à nos jours. Paris, A. Picard, 1905.

Wouters (L.), C. S. S. R. — De Minus probabilismo seu de opinione quam quis solide sed minus probabilem esse judicat. Paris, P. Lethielleux, 1905.

Rist (A.). — La philosophie naturelle intégrale et les rudiments des sciences exactes. Paris, A. Hermann, 1904.

Beysens (J. Th.). — Algemeene Zielkunde. Eerste Deel. Amsterdam, C. L. Langenhuysen.

Dumesnil (G.). — Le spiritualisme. Paris, Société française d'Imprimerie et de Librairie, 1905.

Ceretti (P.). — Saggio circa la Ragione logica di tutte le cose. Versione dal Latino del Professore Carlo Badini, con note ed introduzione di Pasquale D'Ercole. Volume V : Essologia. Sezione III : La natura biologica. Torino, Unione tipografica editrice, 1905.

Janssens (Laurentius). — Summa theologica ad modum commentarii in Aquinatis Summam praesentis ævi studiis aptatam. Tomus VI : Tractatus de Deo Creatore et de Angelis. Herder, Friburgi Brisgoviae, MCMV.

Annual Report of the Board of Regent of the Smithsonian Institution for the Year Ending, June 1905. Washington, Government Printing Office, 1904.

Digitized by Microsoft®

ROMUNDT (H.). — Kants Kritik der reinen Vernunft abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte. Gotha, Thienemann, 1905.

HUIT (C.). — La vie et les œuvres de Ballanche. Paris, Em. Vitte, 1904.

Bibliografia dantesca, Direttore LUIGI SUTTINA (gennaio-dec. 1905).

LÉVY (L. G.). — La Métaphysique de Maïmonide. Dijon, Barbier-Marilier, 1905.

LE BACHELET (X. M.). — Ven. Servi Dei, Roberti Cardinalis Bellarmini de Immaculata B. V. M Conceptione Votum aliaque ejusdem argumenti fragmenta inedita. Paris, G. Beauchesne, 1905.

MEDICUS (F.). J. C. Fichte. Berlin, Reuther et Reichard, 1905.

DE BROGLIE (abbé). — Preuves psychologiques de l'existence de Dieu, avec préface par Augustin Largent (Études de Philosophie et de Critique religieuse). Paris, Bloud, 1905.

BAUDRILLART (A.). — Quatre cents ans de Concordat. Paris, Poussielgue; Lille, René Giard, 1905.

DESTRÉE (Dom Bruno, O. S. B.). — Une Mystique inconnue du XVIIe siècle : La Mère Jeanne de Saint-Mathieu Deleloë. Lille, Société de Saint-Augustin, 1905.

MOTORA (Y.). — An Essay on Eastern Philosophy. Leipzig, R. Voigtländer, 1905.

Digitized by Microsoft®

IX.

" UTRAQUE SI PRAEMISSA NEGET, NIHIL INDE SEQUETUR ,, ?

Observations et objections de Rosmini. Leur réfutation. Autre objection. Sa réfutation. Preuve de la vérité de cette loi. *)

Tous les logiciens ne sont pas persuadés de la vérité de cette loi du syllogisme. A plus d'un elle semble excessivement large et, par là même, *fausse*. Ainsi, par exemple, au n° 627 de sa *Logique* [1]), Rosmini écrit :

« De même, la règle d'après laquelle *de deux prémisses négatives on ne peut tirer aucune conclusion* est trop large et a besoin d'être expliquée. Chaque fois que la copule négative peut se transporter au prédicat, la proposition a une valeur identique à celle d'une proposition affirmative à prédicat négatif : et ce prédicat négatif constitue la classe des négatifs, c'est-à-dire le *tout* du syllogisme. Ainsi dans le syllogisme suivant du mode Fn, Fn, Fa [2]), à ajouter à la seconde figure :

Ce qui est simple ne se dissout pas ;
L'âme ne se dissout pas : donc
L'âme est simple.

Dans ce syllogisme, les négatives peuvent se changer en affirmatives par le transport de la négation : *ce qui est simple est non-dissoluble ; l'âme est non-dissoluble*, etc. ;

*) Traduit de l'italien.
1) Torino, Cugini Pomba e C. Editori, 1854.
2) Fn = Proposition fixe négative ; Fa = Proposition fixe affirmative (Cfr. la convention établie par Rosmini au n° 621 de cette même *Logique*).

Digitized by Microsoft®

ou bien la première est convertible en celle-ci : *ce qui ne se dissout pas est simple.*

De même, quand du prédicat nié on nie en outre quelque chose, on peut avoir un syllogisme efficace avec deux prémisses négatives dont l'une, outre la négation de la copule qui donne à la proposition la forme négative, a un sujet également négatif. Par exemple, quand on dit :

Certains corps ne sont pas animés ;

Mais certains corps non animés n'ont pas le mouvement spontané ;

Donc certains corps n'ont pas le mouvement spontané, ce qui est le mode Vn, Vn, Vn [1]), à ajouter à la première figure » [2]).

Et au n° 635, la règle en question, au lieu d'être énoncée sous la forme ordinaire inconditionnelle et universelle, se trouve exposée de la manière restrictive que voici :

« Les deux prémisses ne peuvent être négatives toutes les deux, *à moins que le moyen terme lui-même ne soit négatif*, car alors la mineure nie ce qui a déjà été implicitement nié dans la majeure » [3]).

1) Vn : Proposition vague négative (Cfr n° 621).

2) « Anche la regola che *da due premesse negative non si può cavare alcuna conclusione* è troppo larga ed ha bisogno di dichiarazione: Ogni qual volta la copula negativa può trasportarsi al predicato, la proposizione ha valore identico a una proposizione affermativa che abbia un predicato negativo : e questo predicato negativo costituisce la classe di negativi, ossia il *tutto* del sillogismo, come nel sillogismo seguente del modo Fn, Fn, Fa, da aggiungersi alla figura seconda :

Ciò che è semplice non si dissolve ;

L'anima non si dissolve : dunque

L'anima è semplice,

dove le negative possono cangiarsi in affermative col trasporto della negazione : *ciò che è semplice è non dissolvibile ; l'anima è non dissolvibile*, ecc. ; ovvero la prima è convertibile in questa : *ciò che non si dissolve è semplice.*

Del pari quando del predicato negato si nega pure qualche cosa, può aversi un sillogismo efficace con due premesse negative, l'una delle quali oltre la negazione della copula, che dà alla proposizione la forma negativa, ha un subietto pure negativo, come dicendo :

Certi corpi non sono animati ;

Ma certi corpi non animati non hanno moto spontaneo ;

Dunque certi corpi non hanno moto spontaneo,

che è il modo Vn, Vn, Vn, da aggiungersi alla prima figura. »

3) « Le due premesse non possono essere entrambi negative, *se non nel caso che il mezzo termine stesso sia negativo*, perchè allora la minore nega quello che è già stato implicitamente negato nella maggiore. »

Digitized by Microsoft®

Pour juger si la règle syllogistique en question a vraiment de la valeur dans tous les cas et est par conséquent *vraie*, ou si elle est sans valeur dans certains cas et est par conséquent *fausse*, examinons rigoureusement le raisonnement ci-dessus du philosophe italien.

Voici ce qu'il dit : *chaque fois que la copule négative peut se transporter au prédicat...* Or, cette proposition contient une expression absurde et un non-sens. L'absurde consiste à admettre que la *copule négative* puisse se transporter au prédicat. De fait, *copule négative* ne pouvant signifier autre chose que le verbe *être* accompagné de la négation (*n'est pas*), il est clair que ce n'est pas la *copule négative* qui pourra se transporter au prédicat, mais seulement la *négation* qui affecte la copule.

Quant au non-sens, il affecte l'incidente tout entière : *chaque fois que la copule négative peut se transporter au prédicat*. C'est précisément le même non-sens qu'il y aurait à dire : *chaque fois que le triangle aura trois côtés*. Cette énonciation est ridicule, parce que la condition que le triangle a trois côtés se vérifie *toujours* : il y a le même défaut dans l'énonciation ci-dessus parce que *toujours*, dans une proposition, la négation peut se transporter de la copule au prédicat. Ainsi, par exemple, de *L'homme n'est pas éternel*, *Le corps n'est pas esprit*, *Antoine n'est pas italien*, on peut toujours inférer respectivement : *L'homme est non-éternel*, *Le corps est non-esprit*, *Antoine est non-italien*. Et c'est la même chose pour tout autre cas.

Mais ce n'est pas seulement la protase *chaque fois que la copule négative peut se transporter au prédicat* qui est erronée ; l'apodose suivante : *la proposition a une valeur identique à celle d'une proposition affirmative à prédicat négatif* est également entachée d'erreur. En effet, cette dernière assertion est affirmée comme vraie par Rosmini non pas d'une façon inconditionnelle, mais *conditionnellement*, à savoir dans l'hypothèse indiquée par ces mots

Digitized by Microsoft®

chaque fois que la copule négative peut se transporter au prédicat. Or cette assertion est, au contraire, vraie *absolument*, c'est-à-dire dans tous les cas. En d'autres mots : Rosmini, en faisant précéder l'affirmation « *la proposition a une valeur...* » — que, pour abréger, nous appellerons A — des mots « *chaque fois...* », en vient nécessairement à dire : l'affirmation A n'est pas toujours vraie, elle ne l'est que *quelquefois*. Or, cela est faux, puisque l'affirmation A est *toujours* vraie.

Passons maintenant à l'examen du syllogisme adopté par Rosmini comme exemple :

Ce qui est simple ne se dissout pas ;
L'âme ne se dissout pas ;
Donc l'âme est simple.

Comment un penseur de la trempe de Rosmini a-t-il pu se laisser égarer à ce point ? Et en effet, tout le monde s'aperçoit à première vue que ce prétendu syllogisme est formulé sur le schéma suivant :

A est B. Mais C est B. Donc C est A,

ou bien, ce qui est la même chose:

A n'est pas B. Mais C n'est pas B. Donc C est A.

Si ces schémas étaient légitimes, il faudrait approuver, par exemple, ces modèles de raisonnements :

« La mouche (A) est un animal (B). Mais l'éléphant (C) est un animal (B). Donc l'éléphant (C) est une mouche (A) ».

« Le chien (A) n'est pas un homme (B). Mais le cheval (C) n'est pas un homme (B). Donc le cheval (C) est un homme (A) », *et similia*.

Cela posé, c'est-à-dire après avoir vu que ce prétendu syllogisme ne mérite pas une discussion sérieuse, il est inutile d'examiner les textes suivants : *où les négatives peuvent...* etc., par lesquels Rosmini commente les prémisses de ce même syllogisme. Cependant nous ne saurions nous empêcher de relever une grave erreur qui saute aux

Digitized by Microsoft®

yeux de tous. La voici : « La première proposition — c'est-à-dire : *Ce qui est simple ne se dissout pas* — est convertible en celle-ci : *Ce qui ne se dissout pas est simple* ». Évidemment cette assertion implique un principe faux et absurde, c'est-à-dire le principe que, de « *ce qui est A n'est pas B* » ou plus brièvement « *A n'est pas B* », on peut déduire : « *Ce qui n'est pas B est A* » ! Si cela était vrai, il serait aussi juste de dire que, des propositions « *L'or n'est pas de l'argent. Le mercure n'est pas solide. Le triangle n'est pas un carré...* etc. », on peut logiquement tirer : « *Ce qui n'est pas de l'argent est de l'or. Ce qui n'est pas solide est du mercure. Ce qui n'est pas un carré est un triangle...* etc. » ! !

Laissons donc de côté cette partie malheureuse de l'argumentation de Rosmini et entreprenons l'examen de l'autre partie qui commence par ces mots : *De même quand...* etc. Mais il convient de remarquer au préalable qu'il faut renoncer à nous arrêter sur l'incidente « *quand du prédicat nié on nie en outre quelque chose* », car elle est tellement obscure et exprimée sous une forme si impropre que nous n'y comprenons rien. En effet, que signifie *prédicat nié ?* Veut-on dire *prédicat négatif* ou autre chose ? De plus : dans le syllogisme, il y a *trois* propositions et non pas *une seule*, il y a donc aussi *trois* prédicats ; alors comment est-il permis de parler *du* prédicat comme s'il n'y en avait qu'*un seul* dans le syllogisme ? Et en disant *du prédicat*, lequel des trois Rosmini veut-il désigner ? Enfin, toute l'expression « *du prédicat... on nie... quelque chose* » ne semble-t-elle pas fausse ? De fait, si on affirme ou si on nie quelque chose d'un terme quelconque x, ce terme x doit précisément, pour cette raison, s'appeler *sujet* et non pas *prédicat*.

Il y aurait d'autres observations à faire à propos de cet argument particulier, si nous ne craignions de dire des choses superflues.

Examinons maintenant le second syllogisme :

Digitized by Microsoft®

Certains corps ne sont pas animés ;
Mais certains corps non animés n'ont pas le mouvement spontané ;
Donc certains corps n'ont pas le mouvement spontané.

Pour l'analyser rigoureusement, il sera bon d'intervertir l'ordre des deux prémisses, ce qui donnera :

Certains corps non animés n'ont pas le mouvement spontané ;
Mais certains corps ne sont pas animés ;
Donc certains corps n'ont pas le mouvement spontané.

Le syllogisme obtenu n'est même pas parfaitement formulé, car, ainsi qu'il est facile à chacun de le voir, ce syllogisme contient non pas *trois* termes, mais bien *quatre*. Les voici précisés : 1) *corps non animés*, sujet de la première prémisse ; 2) *ayant le mouvement spontané*, prédicat de la première prémisse ; 3) *corps*, sujet de la seconde prémisse ; 4) *animés*, prédicat de la seconde prémisse ; et ce terme est naturellement tout autre chose que le premier et il serait absurde de l'identifier avec lui.

Or, comment réduire ce syllogisme à la forme voulue ? Le moyen est fort simple : il suffira de substituer à la seconde prémisse une proposition qui lui soit équivalente, c'est-à-dire :

Certains corps sont des corps non animés.

Et alors nous aurons finalement :

Certains corps non animés (A) n'ont pas le mouvement spontané (B) ;
Mais certains corps (C) sont des corps non animés (A) ;
Donc certains corps (C) n'ont pas le mouvement spontané (B).

Après cette systématisation, il est naturel de demander : quel jugement devons-nous porter sur ce syllogisme ?

Digitized by Microsoft®

Et la réponse ne diffère pas beaucoup du jugement que nous avons dû porter sur le syllogisme précédent, c'est-à-dire que le schéma sur lequel il se fonde est radicalement faux.

En effet, voici ce schéma :

« Quelques A ne sont pas B ;
Mais quelques C sont A ;
Donc quelques C ne sont pas B. »

Or, si cette forme de raisonnement était légitime, les exemples suivants devraient l'être aussi :

« Quelques savants (A) ne sont pas Européens (B) ;
Mais quelques Italiens (C) sont savants (A) ;
Donc quelques Italiens (C) ne sont pas Européens (B) » !!

« Quelques figures équilatérales (A) ne sont pas des quadrilatères (B) ;
Quelques parallélogrammes (C) sont des figures équilatérales (A) ;
Donc quelques parallélogrammes (C) ne sont pas des quadrilatères (B) » !!

« Quelques choses blanches (A) ne sont pas des animaux (B) ;
Quelques brebis (C) sont blanches (A) ;
Donc quelques brebis (C) ne sont pas des animaux (B) » !!

Mais ces exemples sont absurdes. Donc tel est aussi le second syllogisme de Rosmini.

Que si nous l'examinons attentivement, il n'est point difficile d'y découvrir un autre vice fondamental. En effet, comparons entre elles la première prémisse et la conclusion.

Voici la première prémisse : *Certains corps non animés n'ont pas le mouvement spontané* (I).

Digitized by Microsoft®

Et voici la conclusion : *Certains corps n'ont pas le mouvement spontané* (II).

Or, qui ne voit que de la proposition I, la proposition II s'infère immédiatement, c'est-à-dire sans avoir besoin d'aucun raisonnement ? Il suffit d'une simple inspection de la proposition I pour en déduire la proposition II, si on peut appeler du nom de *déduction* cette opération par laquelle, par exemple, de la proposition « *Tous les hommes sont mortels* » on infère : « *Cet homme-ci* ou *cet homme-là est mortel* ». En somme, le vice consiste en ce que les deux propositions I, II, confrontées entre elles, sans constituer une tautologie véritable et proprement dite, représentent néanmoins une espèce de tautologie. En effet : 1° le prédicat des deux propositions est égal ; 2° le sujet de la proposition I, bien que n'étant pas *identique* au sujet de la proposition II, est avec lui en une telle relation d'inclusion, que tout ce qui est prédicable du premier est évidemment prédicable aussi du second. Et en général, si on désigne par *A* un substantif générique quelconque et par *b* un adjectif signifiant une propriété quelconque inhérente à quelques espèces ou à quelques individus du genre A, — tous les prédicats que nous pouvons donner au sujet « *Quelques Ab* » peuvent être justement attribués au sujet « *Quelques A* ». Ainsi, par exemple, étant données les propositions « *Quelques hommes italiens sont vertueux*, *Quelques animaux quadrupèdes sont des chiens*, *Quelques figures équilatérales sont des triangles* », on peut toujours en tirer légitimement : « *Quelques hommes sont vertueux*. *Quelques animaux sont des chiens*, *Quelques figures sont des triangles* ».

Or, l'organisme et la structure d'un syllogisme bien fait exigent que la conclusion émane de l'ensemble des *deux* prémisses et non pas seulement de l'*une* d'elles ; aussi devons-nous inférer sur-le-champ que le mauvais raisonnement de Rosmini, faute de remplir cette condition, est un syllogisme manqué ou plutôt n'est pas un syllogisme.

Digitized by Microsoft®

Résumons brièvement ce qui a été dit jusqu'ici. Au n° 627 de sa *Logique*, Rosmini essaye de prouver que la loi syllogistique : « *Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur* » est trop large et par là même *fausse*. Mais les arguments dont il se sert pour arriver à son but et les deux exemples de syllogismes qu'il donne sont, nous l'avons vu, totalement erronés. Donc, tout ce que Rosmini objecte et fait remarquer contre la valeur universelle de cette loi est sans valeur, et rien ne démontre la nécessité de limiter et de restreindre cette loi comme il le fait au n° 635.

Eh bien ! faut-il en conclure sans plus tarder que la règle ci-dessus est juste ? Ce serait prématuré ; en effet, il nous reste à peser une autre objection plus grave et plus sérieuse que les argumentations discutées jusqu'ici.

*
* *

Et en vérité, quelqu'un pourrait raisonner comme suit contre la règle en question :

« Soit l'argumentation suivante : *Ce qui n'est pas raisonnable n'est pas un homme. Mais cet être n'est pas raisonnable. Donc cet être n'est pas un homme*, ou, en général, le schéma : *Ce qui n'est pas A n'est pas B. Mais C n'est pas A. Donc C n'est pas B.* Sans aucun doute : 1° cette manière de raisonner est très concluante et pleinement légitime ; 2° les deux prémisses sont des propositions négatives. Donc elle est fausse la loi d'après laquelle de deux prémisses négatives on ne peut tirer aucune conclusion. »

Cette objection a déjà été prévue par les logiciens qui soutiennent la vérité de la loi *Utraque si praemissa...*, et ils n'ont pas manqué d'y répondre et d'essayer de la détruire. Mais ont-ils réussi ? Nous croyons que non, et nous chercherons à le démontrer.

Il est manifeste que les moyens d'arriver à réfuter cette objection se réduisent [1]) aux suivants :

1) Vraiment, cette expression n'est pas exacte quand on la pose aussi absolument. En effet, s'il était réellement vrai que les trois moyens indiqués sont les seuls qui

Digitized by Microsoft®

1° Ou bien prouver que le type « *Ce qui n'est pas A n'est pas B. Mais C n'est pas A. Donc C n'est pas B* » est un raisonnement manqué ;

2° Ou bien prouver que la première prémisse n'est pas négative ;

3° Ou bien prouver que la seconde prémisse n'est pas négative.

Or, comme la première et la seconde preuve auront certainement semblé aux logiciens, ce qu'elles sont en réalité, une entreprise absurde, ils n'ont plus eu d'autre moyen que de recourir à la troisième alternative. Et en effet nous les voyons unanimement soutenir, d'une manière plus ou moins catégorique, que la proposition « *C n'est pas A* » n'est pas négative, mais *affirmative*.

Or, nous n'hésitons pas à affirmer que cette thèse est fausse et qu'elle conduit à des conséquences absurdes.

Pour en démontrer la fausseté sans grand apparat d'argumentations, mais d'une manière fort persuasive, il suffirait de recourir à la *définition* de la *proposition affirmative* et de la *proposition négative*. Et comme, de l'aveu de tous, « *la proposition est affirmative quand la copule n'est pas affectée de la négation, et négative quand la copule est affectée de la négation* », il suffira de constater que, dans « C N'EST PAS A », la copule « est » est affectée de « ne pas » pour en déduire que la proposition « *C n'est pas A* » est négative.

Mais, ne fût-ce que *ad abundantiam*, ajoutons quelque autre considération. Supposons que « C N'EST PAS A » soit une proposition *affirmative*. Alors, sans doute, la proposition « C EST A », qui en est la contradictoire, est *négative*. Mais cela est absurde. Donc « C n'est pas A » est une proposition *négative*.

soient propres à démolir l'objection, il s'ensuivrait nécessairement que, ces trois moyens étant *impossibles*, comme on le dira plus loin, la destruction de l'objection serait *impossible*, ce qui est contraire à la conclusion finale de notre article.

Il faut donc donner aux mots « *Il est manifeste que les moyens... se réduisent aux suivants* » une valeur fort relative, comme si nous avions dit : « *Il est manifeste que*, dans l'esprit des logiciens ci-dessus, *les moyens... se réduisent aux suivants.* »

Digitized by Microsoft®

Que si quelqu'un nous oppose : « la proposition *C n'est pas A* est affirmative *parce qu'elle* équivaut à [1] *C* EST *non-A*, qui est indubitablement affirmative », nous répondrons : Accepter comme juste le principe sur lequel est fondé ce raisonnement conduit directement ou bien à une contradiction dans les termes, ou bien à la destruction de la distinction entre *proposition affirmative* et *proposition négative*. En effet, il est impossible de nier que *toute* proposition du type *A n'est pas B* est toujours transformable en *A est non-B*. Or, si la possibilité de transformer une proposition de forme négative en une autre de forme affirmative était une condition suffisante pour pouvoir la dire *affirmative*, on en conclurait manifestement : que *toute proposition négative est affirmative*. Mais quiconque accepte la dichotomie distinguant les propositions en *affirmatives* et *négatives* est, par nécessité logique, contraint d'admettre les équations suivantes :

I. *Proposition affirmative* = *Proposition non négative* ;

II. *Proposition négative* = *Proposition non affirmative*.

En appliquant ces principes au corollaire ci-dessus, c'est-à-dire : *Toute proposition négative est affirmative*, on en obtient :

Toute proposition non affirmative est affirmative, ou bien :

Toute proposition négative est non-négative, ou encore :

Toute proposition négative n'est pas négative.

Partout on se heurte à des contradictions dans les termes, ce que nous voulions démontrer.

Pour éviter cette conséquence absurde, il ne reste d'autre moyen que de rejeter la distinction entre *proposition affirmative* et *proposition négative*. Mais *incidit in Scyllam cupiens vitare Charybdim*, et malheureusement éviter *cette* absurdité ne signifie pas éviter *toute* absurdité. Il serait assez plaisant de voir ces logiciens, qui dans tout le cours de leurs traités ne font qu'user de ces deux termes, se

1) Ou bien *peut se transformer en...*

Digitized by Microsoft®

résigner à nier la différence entre *proposition affirmative* et *proposition négative*. Et puis, même dans ce cas, la *contradiction* ne resterait-elle pas toujours, plus ou moins, dans les termes ?

C'est donc en vain qu'on s'efforce de démontrer la forme positive de la proposition « C n'est pas A ».

Du reste, la forme négative de cette proposition est si manifeste, que les logiciens qui ont entrepris de soutenir le contraire, quels que soient leur génie et la subtilité de leur dialectique, ont abouti à des non-sens. En voici un exemple.

A la page 96 de ses *Logicae, Metaphysicae, Ethicae Institutiones* [1]), Battaglini écrit à ce sujet :

« Accidit autem non semel, ut ex duabus praemissis, quae singulae per se consideratae *negantes* inveniuntur, legitime obtineatur *conclusio ;* quod videtur facere contra istam regulam septimam. Uti exempli gratia cum dicitur :

Quod non est rationale *non est* homo ;
Atqui simia *non est* rationalis ;
Ergo simia *non est* homo.

At vero considerare oportet quod in isto casu (et in aliis similibus exemplis) propositio *minor*, quae ex se et separatim sumpta est *negans*, dum accipitur in connexione cum *maiori*, assumit naturam affirmantis, et aequivalet huic : atqui simia *est* ex illis quae non sunt rationalia : ideoque recte concludit syllogismus, nec facit contra regulam. »

Si nous nous proposions de noter minutieusement et rigoureusement tout ce qui nous semble critiquable dans ce passage, nous n'aurions pas peu à faire : nous devrions, par exemple, relever que l'argument « aequivalet huic : *atqui simia est...* » est absolument nul, comme il a été dit plus haut, et que l'illation « ideoque... nec facit contra regulam » est une assertion gratuite et qui ne résulte point des pré-

1) Citation tirée de l'édition de 1875. Bologne, chez l'éditeur Matteuzzi.

Digitized by Microsoft®

misses. Mais tel n'est pas notre but. Nous devons plutôt, suivant notre promesse, nous borner à démontrer qu'il y a un non-sens dans le passage cité.

Or, le non-sens se trouve dans ces paroles : « propositio minor, quae ex se et separatim sumpta est *negans*, dum accipitur in connexione cum maiori, assumit naturam *affirmantis* ».

La distinction entre *ex se et separatim* et *in connexione cum maiori* est absurde. En effet, s'il y a des termes qui n'ont de sens que s'ils sont considérés *en relation* avec quelque autre être, par exemple, *majeur*, *mineur*, *droit*, *gauche*, *sur*, *avant*, etc. (pour lesquels il est toujours naturel de demander : *par rapport à quoi ?)*, il y a aussi des termes qui sont considérés *in se* et auxquels la question « par rapport à quoi ? » n'est pas applicable. Ainsi, par exemple, il se rendrait ridicule celui qui, entendant les propositions « *Ceci est un cheval*, *Cela est un livre*, *Ce jugement est universel* », demanderait : « par rapport à quelle chose ? ». Or, les deux termes *proposition affirmative*, *proposition négative* appartiennent justement à cette catégorie, car la proposition est dite affirmative ou négative par ce qu'elle est en elle-même et non par ce qu'elle est par rapport à quelque chose qui est en dehors d'elle. Donc, l'expression « *La proposition X est*, PAR RAPPORT A LA PROPOSITION Y, *positive* ou *négative* » est absolument vide de sens.

Nous ne saurions nous empêcher de constater, comme observation finale à ce sujet, que si, hypothèse invraisemblable, les paroles en question de Battaglini étaient pourvues de sens, l'argumentation n'en contiendrait pas moins un autre vice capital, savoir celui que les logiciens appellent *cercle* ou *diallèle*. En effet, quelle est pour Battaglini la raison pour laquelle « propositio minor, quae... est negans..., assumit naturam affirmantis » ? C'est évidemment *parce qu'*il existe une règle d'après laquelle les prémisses ne peuvent pas être toutes les deux négatives. Or, si on y fait attention,

Digitized by Microsoft®

on verra bientôt que le processus de l'argumentation est le suivant :

Battaglini veut prouver la thèse X, c'est-à-dire : *Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.* Pour ce faire, il allègue l'argument Y, c'est-à-dire, que même dans l'exemple cité, apparemment défavorable, *la proposition mineure « Simia non est rationalis » est affirmative.* Puis, quand il est arrivé au point de devoir démontrer à son tour la vérité de Y, pour toute preuve il ne fait qu'apporter l'argument X.

Donc, il prouve d'abord la proposition X au moyen de la proposition Y, puis la proposition Y par la proposition X. Peut-on trouver un exemple plus caractéristique de *pistilli versatio* ?

*
* *

Mais il est temps de reprendre le fil de notre discours. On a vu plus haut qu'une objection assez forte contre l'*Utraque si praemissa neget...* est la suivante : « Le schéma *Ce qui n'est pas A n'est pas B. Mais C n'est pas A. Donc C n'est pas B* est valable, et pourtant il a les deux prémisses négatives. Donc la loi en question est fausse ». On a vu de même que la réponse donnée par les logiciens consiste à nier que la prémisse mineure soit négative. D'autre part, nous avons démontré qu'en cela ils ont tort, de sorte que l'objection citée subsiste toujours.

Or, on demandera : mais cette objection est-elle fondée ou non ? Et si elle ne l'est pas, comment peut-on la détruire ?

Nous répondons : 1° qu'elle semble privée de fondement ; 2° qu'on peut la réfuter par le raisonnement suivant :

I. Les huit fameuses règles du syllogisme concernent uniquement les syllogismes que nous appellerons *en forme*, c'est-à-dire qui sont rigoureusement formulés, mais non pas ceux qui revêtent une forme quelconque du langage ordinaire.

Digitized by Microsoft®

II. Mais le type adopté dans l'objection, c'est-à-dire « *Ce qui n'est pas A n'est pas B. Or C n'est pas A. Donc C n'est pas B* » n'est pas un syllogisme en forme.

III. Donc l'objection n'est pas concluante.

Reprenons les parties de cette argumentation :

Prémisse I. — Elle est, à ce qu'il nous semble, d'une si grande évidence qu'elle devrait être admise sans aucune hésitation je ne dirais pas par un profane, mais au moins par tout logicien. Pour faire toucher la chose du doigt, donnons-en une preuve. Soit le syllogisme :

L'argent est une matière vile ;
Les avares aiment l'argent ;
Donc les avares aiment une matière vile [1]).

Qui oserait soutenir que c'est là un raisonnement manqué ? Et cependant, comptons les *termes*. Il y en a *quatre*, à savoir : 1° *l'argent*, sujet de la première prémisse ; 2° *matière vile*, prédicat de cette prémisse ; 3° *les avares*, sujet de la seconde prémisse ; 4° *aimant l'argent*, prédicat de cette seconde prémisse. Impossible, en effet, d'identifier ce dernier avec le premier.

Maintenant, comment expliquer le fait que ce syllogisme tient debout malgré le *quaternio terminorum ?* Faudra-t-il peut-être en conclure que la première règle *Terminus esto triplex...* est fausse ? Non ; mais c'est que cette règle, tout aussi bien que les sept autres, ne regarde que les syllogismes *en forme*. Or, tel n'est point l'exemple en discussion, et, pour le réduire, il suffirait, par exemple, de poser :

Ceux qui aiment l'argent (A), aiment une matière vile (B) ;
Or les avares (C) aiment l'argent (A) :
Donc les avares (C) aiment une matière vile (B) ;

où, manifestement, suivant la prescription de la première

1) Tiré de Peyretti, *Compendio di Logica Generale*, Torino, 1859, p. 200.

Digitized by Microsoft®

règle, il y a trois termes, ni plus ni moins, c'est-à-dire : A, B, C.

Les exemples de cette sorte pourraient se multiplier indéfiniment. Notre première prémisse ne paraît donc pas avoir besoin de plus ample démonstration.

Prémisse II. — On pourrait prouver la seconde prémisse par de nombreux arguments. Bornons-nous à en rapporter deux, et puisque nous sommes en matière de syllogismes, choisissons deux syllogismes hypothétiques.

A) Si le raisonnement « *Ce qui n'est pas A n'est pas B. Or C n'est pas A. Donc C n'est pas B* » était un syllogisme en forme, il contiendrait *trois* termes.

Mais au contraire, il en contient *quatre* et non pas trois : 1° *Ce qui n'est pas A*, sujet de la première prémisse ; 2° *B*, prédicat de cette première prémisse ; 3° *C*, sujet de la seconde prémisse ; 4° *A*, prédicat de cette seconde prémisse.

Donc ce raisonnement n'est pas un syllogisme *en forme*.

B) Il est hors de doute que l'argumentation ci-dessus « *Ce qui n'est pas A n'est pas B. Or C n'est pas A. Donc C n'est pas B* » est formée suivant la première figure des syllogismes, dont le schéma est, comme on sait :

$$\frac{\begin{array}{c}MP\\SM\end{array}}{SP}$$

Par conséquent : Si cette argumentation était un syllogisme *en forme*, le prédicat de la prémisse mineure serait identique au sujet de la prémisse majeure.

Or, il n'en est pas ainsi, car le sujet de la majeure est *Ce qui n'est pas A*, tandis que le prédicat de la mineure est *A*.

Donc, encore une fois, le syllogisme n'est pas *en forme*.

Digitized by Microsoft®

Ce qui démontre surabondamment que l'objection ci-dessus est nulle.

Il ne serait ni difficile ni long de prouver que, le raisonnement « *Ce qui n'est pas A...* » une fois réduit en syllogisme *in forma*, la loi de l'*Utraque si praemissa...* se trouve pleinement observée.

En effet, quelle est l'opération nécessaire pour le réduire ? Évidemment — puisque, ainsi qu'il a été dit, le schéma de la première figure est : MP — SM — SP —, il faudra laisser intacte la proposition majeure et transformer la mineure de façon que son prédicat devienne le sujet même de la majeure.

Or, quel est le sujet de la majeure ? C'est *Ce qui n'est pas A*, ou bien, sous d'autres formes équivalentes, *non-A*, *L'être qui n'est pas A*, *L'être qui n'a pas la propriété A*, etc. Et c'est à dessein que nous avons noté, à côté de *Ce qui n'est pas A*, d'autres formules collatérales, parce que, si cette formule peut très bien occuper la place du sujet, elle ne pourrait pas être transportée telle quelle aux fonctions de prédicat.

Dès lors si nous voulons, dans le but indiqué, changer la prémisse mineure « *Ce qui n'est pas A* » en une autre équivalente ayant pour prédicat *non-A* ou *L'être qui n'est pas A* ou d'autres semblables, il est clair que la copule de la proposition sera « *est* » et non point « *n'est pas* ». Ainsi la proposition résultante sera *affirmative* et non pas négative.

Or, cela n'est autre chose que la confirmation de l'universalité et, par conséquent, de la vérité de la loi :

Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.

Dr Joseph Cevolani.

Cento (Italie).

Digitized by Microsoft®

X.

DIEU, D'APRÈS PLATON.

*(Suite *).*

II.

De la notion de Dieu découlent ses divers attributs.

Dieu sait tout. Rien n'échappe à sa vue ni au ciel ni sur la terre : il enveloppe de son regard les contours et les profondeurs de l'intelligible [1]), puisqu'il en est l'éternelle pensée ; il a aussi sa manière de connaître le monde [2]) dont il est comme l'architecte intérieur. Sa science est adéquate à la réalité. C'est pourquoi l'on peut dire qu'il est le seul « vrai sage » ; car, tandis que nous cherchons la vérité, il la possède tout entière et par nature [3]).

Par le fait que Dieu jouit de la plénitude de la science, il suit infailliblement la loi du meilleur. Il est donc souverainement saint ; et, du même coup, il est à la fois souverainement juste et bon [4]). Mais cette bonté n'est pas ce que pense le vulgaire. On ne la séduit point avec des sortilèges ; on ne la corrompt pas non plus avec des sacrifices,

*) V. livraison de mai, pp. 194-206.

1) Plat., *Phædr.*, 247d ; 248a-c ; 249c ; — *Tim.*, 28a.

2) Id., *Lois*, X, 901d.

3) Id., *Banq.*, 204a : θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι· ἔστι γάρ ; — *Phædr.*, 278d : τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἐμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν. — Platon confère aux dieux la plupart des attributs qu'il met en Dieu : ces deux derniers textes sont un exemple de cette manière, qui s'éclaircira d'ailleurs dans la suite de ce travail.

4) Id., *Cratyl.*, 403ε ; — *Phædr.*, 62a-63c ; 80d ; — *Rep.*, II, 379a-c ; III, 408c ; X, 612ε ; — *Lois*, 901ε ; — *Tim.*, 29a-b.

Digitized by Microsoft®

des prières et des larmes. « Dieu, suivant l'ancienne tradition [1]), est le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres ; il marche toujours en ligne droite, conformément à sa nature, en même temps qu'il circule à travers le monde. La justice le suit toujours, vengeresse des infractions faites à la loi divine » [2]). Quoi que nous puissions entreprendre pour gagner « le gouverneur du grand Tout » à nos propres intérêts, il ne sort jamais de sa loi qui est de pourvoir au bien de l'ensemble, il ne commet jamais de faiblesse. Sa bonté est inflexible comme la raison qui lui sert de mesure [3]).

Dieu peut tout : la preuve en est dans son ouvrage. Il a fait le monde et le gouverne [4]) ; or le monde atteint la limite du possible : il est unique comme son modèle et renferme en son unité le maximum d'être dans le maximum d'harmonie.

Bien que partout présent et partout vainqueur, Dieu demeure inaccessible à nos sens : il n'a point de couleur ni de figure. Sa puissance n'est que l'efficience de sa science infinie et de son indéfectible amour du bien ; et ces deux attributs sont eux-mêmes invisibles par nature [5]).

Au spectacle de ses perfections Dieu trouve un bonheur inaltérable. Il n'éprouve pas de plaisir ; car le plaisir a la douleur pour compagne ; et la douleur qui envahit la terre, ne pénètre pas au séjour des immortels. Mais il voit et se voit ; et de cette double contemplation jaillit une joie pure et sereine comme la pensée, immuable aussi comme elle, qui l'emplit tout entier [6]).

Ces attributs qui constituent son essence, Dieu les pos-

1) La tradition orphique (V. Stallb., *Lois*, vol. I, pp. 431-435).

2) Plat., *Lois*, IV, 715ε-716a.

3) Id., *ibid.*, X, 905d-907c.

4) Id., *ibid.*, X, 901d; — Cf. *Rep.* II, 381ε (La toute-puissance de Dieu est supposée en cet endroit).

5) Plat., *Tim.*, 46d; — Cf. *Phædr.*, 246c-d.

6) Id., *Banq.*, 202c-d : λέγε γάρ μοι, οὐ πάντας θεοὺς φῂς εὐδαίμονας εἶναι καὶ καλούς ; ἢ τολμήσαις ἄν τινα μὴ φάναι καλόν τε καὶ εὐδαίμονα θεῶν εἶναι ; μὰ δί οὐκ ἔγωγ' ἔφην ; — *Phædr.*, 247a ; 250b-c ; — *Phileb.*, 22c ; 33b-c ; — *Lois*, VII, 792d.

Digitized by Microsoft®

sède toujours au même degré : ils n'ont point commencé et ils ne sauraient avoir de fin ; ils ne peuvent subir non plus ni accroissement ni diminution [1]. « L'idée du bien » qui du dedans de l'Être façonne les « idées », exige aussi que le monde soit le meilleur possible ; et, par suite, qu'il s'étende le plus possible à travers la durée : « l'idée du bien » veut que le monde soit éternel. Il faut donc du même coup que sa cause immédiate le soit ; or cette cause, c'est Dieu. De plus, comment la nature de Dieu pourrait-elle changer ? Ce n'est pas en vertu de « l'idée du bien » dont il procède, vu que cette idée est entièrement immuable. Il faudrait donc qu'il se changeât lui-même. Mais en quel sens ? Ce ne saurait être en mieux, « vu qu'il ne lui manque aucune perfection » ; et l'on ne peut supposer davantage que ce soit en pis ; « car aucun être, quel qu'il soit, homme ou Dieu, ne prend volontiers de lui-même une forme inférieure à la sienne » [2]. Le fond de l'être est le désir d'être ; et ce désir a d'autant plus de force, il abdique d'autant moins que le sujet où il se développe a plus d'excellence et de bonheur [3].

Mais l'immutabilité de nature n'entraîne pas nécessairement l'immutabilité d'action : c'est ici le lieu de le rappeler. Dieu, en tant que pensée des intelligibles, est toujours identique à lui-même ; du moins l'est-il dans le sens et la mesure où le sont les intelligibles. Quant à l'âme, par laquelle il se rapporte au monde, il en va différemment. Le monde est un devenir ; il se meut sans trêve ni repos : c'est là son trait spécifique. Or la série régressive des mouvements ne saurait aller à l'indéfini ; il lui faut un premier terme : Platon l'a vu avant Aristote. D'autre part, ce premier terme, étant lui-même en mouvement, ne peut s'expli-

1) Plat., *Phædr.*, 80a ; 106d : ὁ δέ γε θεός, οἶμαι, ἔφη, ὁ Σωκράτης, καὶ αὐτὸ τὸ ζῶῃς εἶδος,... παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθείη μηδέποτε ἀπόλλυσθαι ; — *Phædr.*, 246d ; — *Tim.*, 34a (L'éternité de Dieu est d'ailleurs supposée par tout ce dialogue).

2) Plat., *Rep.*, II, 380c-381c.

3) Spinoza reprendra cette idée et en fera la base de toute sa philosophie ; c'est aussi de là que partira Schopenhauer.

Digitized by Microsoft®

quer par l'immuable ; il ne devient intelligible qu'à la lumière d'un principe qui « se meut de lui-même » [1]). Et ce principe, comme on l'a pu voir, c'est encore Dieu. Il est donc nécessaire que, si l'activité de Dieu est immuable d'un côté, elle soit mobile de l'autre ; il est nécessaire que, si sa pensée est un acte, sa spontanéité possède un fond de puissance qui produit sans cesse des effets nouveaux et ne s'épuise jamais : c'est comme une flamme intelligente qui pénètre l'univers et porte partout avec elle le mouvement et la vie ; le feu, dont parle Héraclite, en demeure l'image la plus frappante de ressemblance. On peut aller plus loin dans cette voie. Dieu connait le monde dont il est le « Père » et « le monarque » : il le pénètre tout entier de son regard scrutateur. Ne faut-il donc pas que la pensée qu'il en a suive en quelque sorte les contours mobiles de son objet et varie avec lui ? Platon, il est vrai, ne nous a rien laissé d'explicite sur cet aspect de sa théologie ; mais il me semble qu'elle mène tout droit à cette conclusion. Et pourquoi n'y aurait-il pas un fond de vérité dans cette manière de voir ? Pourquoi la liberté qui enveloppe essentiellement de la puissance, ne serait-elle pas le moyen terme de l'être et du devenir ? Est-il donc si bien établi que l'acte et la perfection ne font qu'un sur toute la ligne ?

Le Dieu qui a formé le monde, est-il unique d'après Platon ? On a des raisons solides de le conclure. C'est ce qui résulte de l'esprit du *Philèbe* et du dixième livre des *Lois* ; c'est ce que le *Timée* suppose plus nettement encore. Ce dialogue nous représente le « Père du monde » comme l'auteur des dieux, et les dieux eux-mêmes comme les auteurs des âmes particulières : ce qui indique assez clairement que tout se ramène à l'unité d'une seule et même cause. Platon a d'ailleurs sur ce sujet des expressions significatives : à son sens, Dieu est « celui qui a engendré le monde », « le gouverneur du Tout » et « notre Roi » ;

1) Plat., *Lois*. X, 893b-895c : — Cf. *Phædr.*, 245c-246a.

Digitized by Microsoft®

vers la fin du *Critias*, il l'appelle « le Zeus des dieux » [1]). Et cette manière de dire est parfaitement conforme aux idées dominantes de sa cosmologie. D'après lui, le monde est unique ; d'autre part, il doit être aussi le meilleur possible. Or qu'y a-t-il de meilleur pour un tout ? C'est de n'avoir qu'un chef. « La Polyarchie n'est pas bonne, écrira plus tard Aristote en se servant des paroles d'Homère ; qu'il n'y ait qu'un gouverneur » [2]). Cette formule traduit aussi la pensée de Platon.

La notion de Dieu que l'on a formulée, nous permet également de déterminer les relations qu'il soutient soit avec les « idées », soit avec le monde.

En tant que pensée, Dieu procède du « Bien » parallèlement aux « idées » : à cet égard, il en est, comme elles, l'effet direct et immanent. Comme âme, il procède à la fois de la pensée elle-même et des « idées » [3]). C'est donc un « être inférieur et dérivé », suivant l'expression de M. V. Brochard [4]) ; il tient d'un principe supérieur et son existence et ses attributs et la règle éternelle de ses actions. Mais il ne faudrait exagérer ni cette infériorité ni cette dépendance. Le « bien » est la forme des « idées » ; à leur tour, les « idées » et la Pensée ne font qu'un ; et l'âme divine elle-même n'est que l'activité de la Pensée. Toutes

1) 121b : Θεὸς δὲ ὁ θεῶν Ζεύς...

2) Arist., *Met.*, λ, 10, 1076a, 3-4.

3) On a cru voir dans cette théorie une sorte d'ébauche des « processions divines » telles que le catholicisme les entend ; et d'aucuns en ont conclu que Platon avait dû visiter la Judée et prendre connaissance du livre de la *Sagesse*. Mais le malheur veut que cet ouvrage soit postérieur de deux siècles et demi à la *République* : de telle sorte que, s'il y a eu influence, elle s'est produite de Platon à la sainte Ecriture, non de la sainte Ecriture à Platon. Un fait, c'est que les Pères de l'Église ont utilisé les ouvrages du Philosophe grec en vue d'en tirer une explication de la Trinité ; mais les analogies qu'ils ont découvertes sont beaucoup moins profondes qu'on ne le pense, comme l'a montré un vieil auteur du XVIIe siècle, qui n'a point donné son nom (V. *Le Platonisme dévoilé ou Essai touchant le verbe Platonicien*, Cologne, Pierre Marteau, 1700). — Consulter sur cette question : Ed. Zeller, *loc. cit*, p. 935, note 1 ; Martin, *loc.cit.*, II, 50 ; Brandis, *loc.cit.*, IIa, 330 ; Ueberweg, *Grundr.*, 1⁶, 143.

4) *Revue de mét. et de mor.*, 1900, p. 614 ; *Les mythes dans la philosophie de Platon (Année philosophique*, 1900, Alcan, Paris, 1901).

Digitized by Microsoft®

ces choses ne sont que les aspects divers de la souveraine perfection : de telle sorte qu'il a suffi aux théologiens catholiques de faire une coupure radicale entre l'être et le devenir proprement dit pour christianiser le Dieu du philosophe grec : supposez la création, et « le Démiurge » devient la cause des causes, la substance éternelle et parfaite.

La seconde question est plus complexe : elle comprend les rapports de Dieu avec les âmes particulières, avec les corps et l'ensemble des choses.

D'après le *Philèbe*, il existe une âme cosmique dont les âmes particulières procèdent par voie d'émanation : et cette doctrine n'a été rapportée ni dans le dixième livre des *Lois* où Platon n'en parle pas, ni dans le *Timée* qui ne peut s'entendre au sens didactique en pareil sujet. Il y aurait donc une sorte d'identité fondamentale entre Dieu et les âmes particulières. Dieu serait le principe psychologique pris à son plus haut point de développement, devenu pensée pure et par là même amour indéfectible du bien ; les âmes particulières formeraient une série de dégradations du même principe, dégradations produites directement par les résistances de « l'infini », indirectement par l'idée du meilleur qui veut le plus de multiplicité possible dans l'unité. Et s'il en est ainsi, l'on comprend la possibilité de l'inspiration à laquelle Platon croit comme presque tous les anciens [1]) : il peut se produire, à travers les profondeurs de l'âme mondiale, certaines communications des âmes individuelles avec Dieu qui possède la science de l'avenir comme celle du présent [2]).

Immanent de quelque manière aux âmes individuelles, Dieu l'est-il aussi à la matière cosmique ? En d'autres

1) Plat., *Men.*, 99c-100c ; — *Phædr.*, 244a-ε ; — *Tim.*, 71d-72b ; — *Banq.*, 201d.

2) Spinoza avait une manière approchante d'expliquer la divination : « Nous sommes, dit-il, toujours obscurément avertis de notre mort ; et nous pouvons l'être aussi de la mort des autres, dont nous portons, pour ainsi dire, l'âme dans notre âme » (*Lettr.*, 17, Van Vloten, II, 246 ; P. L. Couchoud, *Benoît de Spinoza*, p. 42, Alcan, Paris, 1902, *Collection des Grands Philosophes*).

Digitized by Microsoft®

termes, lui est-il continu, ou simplement contigu ? Sur ce point, Platon n'a pas de textes directs et formels [1]). Dans le *Philèbe*, il se borne à signaler le rapport que soutient « l'âme royale » soit avec l'intelligence, soit avec les autres âmes ; au dixième livre des *Lois*, il pose la question sans la résoudre ; et le *Timée*, en un tel problème, ne peut guère avoir qu'un sens mythique, suivant ce que l'on a dit un peu plus haut. Le seul moyen d'éclaircir le sujet, c'est de recourir à l'idée que Platon se fait de l'union de l'âme humaine avec son corps : d'après lui, la mort est la séparation de ces deux termes ; et la vie elle-même doit consister principalement à préparer ce divorce final. Il serait bien étonnant que cette indépendance à laquelle notre âme peut s'élever, Dieu ne l'eût pas par essence ; c'est librement, sans doute, qu'il « circule » [2]) à travers la matière immense pour lui communiquer le mouvement et l'harmonie qu'elle n'a point d'elle-même.

Supérieur à toute espèce d'indigence, Dieu n'a pu faire le monde que par amour. « Il était bon ; et celui qui est bon, n'a aucune sorte d'envie : voilà pourquoi il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation de l'univers, sera dans le vrai » [3]).

C'est aussi par amour que Dieu gouverne le monde ; et la loi qu'il suit dans la direction de son œuvre, est encore

1) On trouve dans le *Phèdre* (246c-d) le passage suivant : ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔθ' ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκότα. Mais, comme l'observe Stallb. (vol. IV, sect. I, p. 81), le sens de ce texte est loin d'être clair : le langage de Platon est-il mythique en cet endroit, ou didactique ? On ne le discerne pas avec netteté. Le mot πλάττομεν paraît même indiquer que le premier de ces deux sens est le vrai ; d'autant que cette expression vient en opposition avec les deux formes de la connaissance rationnelle, à savoir l'intuition (ἰδόντες) et la déduction (οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου... νοήσαντες θεόν). De plus, la nature de l'union en vertu de laquelle Dieu est éternellement lié à un corps ne se trouve pas définie.

2) Plat., *Lois*, IV, 716a : ... περιπορευόμενος...

3) Id., *Tim.*, 29e-30a.

Digitized by Microsoft®

la même, à savoir l'idée du meilleur : sa providence s'étend de l'ensemble jusqu'aux plus infimes détails, mais sans cesser jamais de subordonner la partie à l'intérêt du Tout. « Toi-même, chétif mortel, si petit que tu sois, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général et tu t'y rapportes sans relâche. Mais tu ne vois pas que toute génération se fait en vue du Tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse ; que l'univers n'existe pas pour toi, mais que tu existes toi-même pour l'univers... Et si tu murmures, c'est faute de savoir comment ton bien propre se rapporte à toi-même et au Tout, suivant les lois du devenir universel »[1]. Ainsi va le monde sous la main du grand chorège : chacun n'y reçoit pas la place la plus désirable en elle-même ; mais chacun y tient celle qui convient le mieux à l'harmonie de l'ensemble ; et, par suite, tout s'y ramène au niveau de la raison, même la souffrance, vu qu'il est éminemment rationnel de souffrir pour la cause de l'ordre.

Mais pourquoi la souffrance ? Pourquoi les passions fécondes en tristesses ? Pourquoi l'erreur, le vice et la méchanceté ? Pourquoi le triomphe de l'injustice ? Le monde ne serait-il pas meilleur, ne serait-il pas plus rationnel encore, si tous ces maux ne se mettaient partout en vue et sous toutes les formes ? D'où peut venir, s'il y a un Dieu, que les choses se passent, et principalement dans la vie morale, comme s'il n'y en avait pas ? « O mon fils, tu te jettes dans l'impiété » pour n'avoir encore qu'une idée inadéquate des choses[2]. « Dieu est bon » ; « et du bien ne peut sortir que le bien » : « Dieu n'est la cause d'aucun mal »[3]. Le mal, quels que soient sa nature et son degré, n'est qu'un manque d'être : c'est une privation qui tient aux infirmités de la matière. Notre âme provient de l'union d'un principe immortel avec un principe mortel et

1) Plat., *Lois*, X, 899d-904c ; — Cf. *Gorg.*, 479b-c ; *Rep.*, II, 379a-380a.
2) Plat., X, 899d-900c.
3) Id., *Rep.*, II, 379b-c.

Digitized by Microsoft®

avec le corps. Lorsque cette union s'accomplit, « les cercles de l'âme, comme plongés dans un grand fleuve, ne se laissèrent pas emporter par le courant, mais ne purent non plus le dominer, tantôt entraînés, tantôt entraînant à leur tour : de telle sorte que l'animal tout entier était agité sans ordre ni mesure, au gré du hasard, par les six mouvements [de l'âme] »... Ces troubles « arrêtèrent entièrement par leur tendance contraire le mouvement du même, l'empêchèrent de poursuivre et de terminer sa course, et introduisirent le désordre dans le mouvement du divers » [1]). De là nos méprises et nos ignorances ; de là nos passions et nos vices : ce qui produit la plupart des hontes et des infortunes dont la terre est affligée. La matière brute elle-même ne se laisse pas entièrement réduire aux lois de l'harmonie ; il y reste des inachèvements, qui se font sentir jusque dans la forme et le cours des astres. Et de là un certain défaut d'adaptation entre l'homme et son milieu qui est une autre source d'inévitables souffrances. Là d'ailleurs n'est pas le dernier mot de l'énigme. Les indigences de la matière ne sont que la cause obvie et directe du mal ; il a sa raison de fond dans le principe même de l'être. Il faut que le monde soit parfait. Or il ne peut atteindre sa perfection qu'à condition de réaliser dans son unité le plus de variété possible. Le monde ne se conçoit que comme une série infinie de dégradations infimes : ce qui suppose la matière. Le mal a sa racine dans le Bien [2]). « Il ne cessera pas, ô Théodore ; car c'est impossible. Le bien aura toujours son contraire : ainsi le veut la nécessité. Sans doute, le mal ne siègera jamais parmi les dieux ; mais cette nature mortelle et cette région de l'univers, il les enveloppera toujours » [3]). Le meilleur est à ce prix. Que le sage se console d'ailleurs. Pour lui, tout finit toujours par se

1) Plat., *Tim.*, 43a-d.

2) C'est la pensée qu'a reprise Leibniz. Puisque l'idée du meilleur préside à l'être, ses anéantissements n'ont qu'une limite, celle où le mal commence à l'emporter sur le bien.

3) Plat., *Theæt.*, 176a.

Digitized by Microsoft®

changer en bien [1]). Dieu ne saurait avoir le dessous dans la lutte : au dernier terme, c'est la finalité qui l'emporte, c'est dans la justice que la raison et la sensibilité se réconcilient.

Telle nous apparaît la notion platonicienne de Dieu. Dieu, sans doute, ne s'identifie pas avec le « Bien » ; mais il en est la pensée adéquate ; il en est l'amour indéfectible ; il est également l'énergie toute-puissante qui le réalise dans la nature. De plus, son excellence même fait qu'il ne peut avoir de rival ni d'autre conseiller que sa propre sagesse : le maître souverain de l'univers est unique. Et de ce Dieu à celui du christianisme la distance est peut-être moins grande qu'on ne serait tenté de le croire : c'est ce que les Pères de l'Église ont bien compris. Quelles sympathies profondes entre la théologie de Platon et celle qui résulte des Évangiles !

CLODIUS PIAT.

Paris, 7 mars 1905.

1) Plat., *Rep.*, X, 613a : οὕτως ἄρα ὑπολητπτέον περὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός, ἐάν τε ἐν πενίᾳ γίγνηται, ἐάν τε ἐν νόσοις ἤ τινι ἄλλῳ τῶν δοκούντων κακῶν, ὡς τούτῳ ταῦτα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἤ καὶ ἀποθανόντι ; — *Lois*, IV, 715-716a

Digitized by Microsoft®

XI.

Discussion

SUR

certaines théories cosmologiques

*(Suite *)*

III.

LES PREUVES DE LA THÉORIE SCOLASTIQUE.

La théorie scolastique sur l'essence des corps ne peut se réclamer que d'un petit nombre de preuves. A notre avis, parmi tous les faits invoqués en sa faveur, il n'en est que deux qui soient de nature à emporter la conviction de tout esprit non prévenu : c'est la finalité immanente qui régit les activités du monde corporel et l'unité des êtres vivants.

La première de ces preuves est à la fois la plus décisive et la plus complète : elle suffit à elle seule pour établir la diversité spécifique des corps simples, l'unité des composés chimiques et, par suite, la composition hylémorphique de toute substance corporelle.

Qu'il y ait, en effet, de l'ordre dans le monde de la matière, c'est là un fait d'évidence immédiate que nul ne songe à contester. De tout temps, les harmonies de l'univers ont été pour l'homme du peuple un sujet constant

*) Voir numéro de février 1905, pp. 60-83.

Digitized by Microsoft®

d'admiration et l'une des bases les plus solides de sa croyance en une intelligence supérieure. De tout temps, le savant, le naturaliste se sont proposé comme l'un des plus nobles objectifs de leurs recherches, la mise en relief de cet ordre cosmique aussi imposant dans les éléments primordiaux de la vie et de la matière minérale que dans les grands phénomènes de la nature. Et aujourd'hui, plus que jamais, grâce aux progrès incessants des sciences naturelles, notamment de la chimie, de la physique et de la cristallographie, qui nous en donnent la formule scientifique, l'univers se révèle comme un tout merveilleusement ordonné, comparable à un immense organisme dont toutes les parties font converger, selon des lois inviolables, leurs activités et leurs fonctions au bien de l'ensemble.

Or un ordre stable, permanent, un concours harmonieux d'une multitude incalculable d'agents à la réalisation d'une fin utile aux individus comme à la collectivité, demande une cause appropriée.

Quel est ce principe de convergence ou d'orientation ?

Réside-t-il dans la nature même des êtres ? Est-il intrinsèque ? En d'autres termes, chaque corps contient-il dans sa constitution intime le ressort de ses énergies, de son mode d'action, de l'orientation constante de ses activités ?

Ou bien suffit-il d'admettre pour rendre compte de l'ordre universel, qu'à l'origine, des impulsions mécaniques communiquées aux masses matérielles ont fixé, pour chacune d'elles et pour toute la durée des siècles, les voies à parcourir et la succession ordonnée des phénomènes à réaliser ? La flèche, par exemple, sous l'impulsion reçue de l'archer tend vers le but désigné et s'y rend infailliblement si elle est convenablement orientée. Sa tendance est cependant tout extrinsèque ; elle n'a point sa causé immédiate dans la nature du corps mais dans une énergie passagère et d'emprunt, l'impulsion mécanique.

De ces deux finalismes, l'un intrinsèque et congénital, l'autre extrinsèque et surajouté, lequel faut-il choisir ?

Digitized by Microsoft®

Le premier seul, semble-t-il, répond aux exigences de l'ordre.

Et en effet, si les activités corporelles, spécialement les affinités chimiques, étaient réglées par des impulsions mécaniques étrangères à la nature des agents, avec quelle facilité ne changeraient-elles point d'orientation sous l'influence d'impulsions contraires ou divergentes ? L'homme avec ses puissants moyens d'action, telles la chaleur, l'électricité ou les autres forces physiques, aurait bientôt changé le point d'application de ces énergies primitives et imprimé aux atomes et aux molécules des directions totalement nouvelles. Même dans les rencontres ordinaires de la matière et en dehors de toute combinaison, ces forces extrinsèques subiraient des variations profondes dont le résultat fatal serait le bouleversement radical du régime de notre globe ; car sur la constance de l'affinité repose, on le sait, la récurrence invariable des mêmes espèces chimiques, et par suite, le maintien des conditions indispensables à la vie.

De plus, dans cette hypothèse qui suppose l'indifférence absolue de la matière à l'égard des sollicitations du dehors, on ne voit plus pourquoi le corps, une fois dépouillé dans la combinaison de ses énergies natives et du principe régulateur de ses activités, doive nécessairement reprendre, à l'état de liberté, la totalité de ses traits distinctifs, ou ne puisse successivement se présenter sous la physionomie de toutes les espèces existantes.

Or, l'expérience le prouve, il n'est point au pouvoir du chimiste, malgré toutes les ressources dont il dispose, de substituer aux affinités actuelles des affinités d'un nouveau genre, ni même d'en modifier le cours. Il peut, sans doute, faciliter ou entraver l'exercice de cette énergie. A cela se borne son action sur elle.

Les impulsions mécaniques, comme d'ailleurs toute cause qui varie avec les circonstances ou influences du dehors, manquent donc du premier caractère de l'ordre, la stabilité, l'invariabilité.

Digitized by Microsoft®

De là cette première conclusion : chaque être porte dans son sein la cause originelle de ses tendances et de sa régulière évolution.

Mais quel est le rôle de ce principe interne ?

A s'en tenir aux strictes exigences de l'ordre, il faut, d'évidence, attribuer à cette cause régulatrice la mission de fixer les traits essentiels de l'être, d'en sauvegarder l'intégrité, de l'adapter à ses fins naturelles. A cette condition seulement, se comprennent la fixité des espèces chimiques et leur invariable récurrence.

Or tout corps simple, comme tout corps composé, a sa physionomie propre, ses tendances spéciales, son mode d'action, en un mot un groupe inaltérable de propriétés différentielles qui lui donne une place déterminée dans les classifications scientifiques. Ne serait-il pas illogique ou même contradictoire de fixer dans des natures substantiellement *homogènes* la raison foncière de la *diversité* constante de ces caractères accidentels ? Ne serait-ce pas refuser à la cause les propriétés distinctives de ses effets ?

Pour rendre compte des faits, il reste donc à admettre l'existence de natures spécifiques distinctes les unes des autres, et d'en multiplier le nombre avec les groupes indissolubles de propriétés qui caractérisent les espèces chimiques.

Cette conclusion finale, on le voit, s'étend à l'universalité des corps inorganiques, simples et composés. Aussi constitue-t-elle la synthèse de toute la cosmologie thomiste ; les autres parties de la doctrine n'en sont que des corollaires.

Bien que cette preuve fondamentale ne soit que l'expression philosophique des données de l'expérience, elle n'a point échappé aux critiques des adversaires du thomisme.

D'abord est-il bien certain, dit-on, que la finalité immanente entraîne avec elle la diversité spécifique des corps simples ? « On peut admettre, écrit M. le chanoine Laminne,

Digitized by Microsoft®

l'homogénéité fondamentale de la matière et considérer, malgré cela, les phénomènes qui s'y passent comme le résultat des propriétés qu'elle possède en vertu de sa nature, admettre, par conséquent, la finalité immanente des êtres corporels » [1]).

En fait, quelle différence y a-t-il entre les propriétés d'un corps et celles d'un autre ? Une différence purement quantitative. Chez toutes les substances élémentaires se rencontrent les mêmes énergies physiques et chimiques à des degrés différents. Or une différence de degrés n'implique pas une différence de nature. Et s'il n'existe entre les groupes accidentels que des distinctions quantitatives, de quel droit en infère-t-on la diversité spécifique des substances qui en sont les supports naturels ? La finalité immanente est donc parfaitement compatible avec l'homogénéité de la matière.

Quant aux composés, jamais on n'a découvert une seule propriété nouvelle qui les distingue spécifiquement de leurs composants, ou ne puisse être regardée comme une résultante de propriétés préexistantes. Dès lors, n'est-il pas arbitraire d'accorder l'unité essentielle à pareille association, ou d'y voir une fusion d'éléments en un être nouveau, en une espèce nouvelle ?

Examinons successivement ces deux difficultés, et d'abord, l'essai de conciliation entre l'homogénéité de la matière et la finalité immanente.

Pour les partisans de cette hypothèse comme pour nous, le principe de la finalité intrinsèque a son siège dans la nature de l'être corporel. De même qu'il oriente le corps tout entier avec l'ensemble de ses énergies vers ses fins naturelles, ainsi doit-il au préalable en fixer les traits essentiels et accidentels de manière à l'adapter à ses destinées. En d'autres termes, établir une harmonie constante entre la nature substantielle, ses propriétés ou ses

1) *Les quatre éléments, le feu, l'air, l'eau, la terre*, p. 179.

Digitized by Microsoft®

moyens d'action et les buts divers à atteindre, tel est le rôle primordial de ce principe foncier.

Or, que devient cette harmonie dans l'hypothèse mentionnée ?

La matière, dit-on, étant partout homogène, le principe substantiel de finalité peut l'être au même titre. Mais alors, comment se fait-il que cette cause absolument uniforme donne à chaque substance élémentaire sa physionomie propre et ses inclinations priviligiées que le chimiste lui-même appelle « affinités électives » ? L'homogène peut-il être une cause de différenciation ? Et, notons-le bien, les contrastes que nous constatons soit entre les affinités, soit entre les autres qualités des corps simples, ne relèvent point de circonstances accidentelles ou transitoires ; ils ne tiennent ni à la diversité des milieux où ces corps prennent naissance, ni à la diversité des moyens employés pour les produire. Sous toutes les latitudes, dans tous les laboratoires du monde entier les atomes de magnésium, par exemple, ont invariablement les mêmes propriétés chimiques, physiques et cristallographiques. Tous possèdent la même énergie potentielle, dégagent en se combinant au chlore la même quantité de chaleur, donnent lieu aux mêmes phénomènes électriques. Cet ensemble de caractères qui nous permet de distinguer si facilement le magnésium des autres corps inorganiques n'est donc pas soumis à la loi des variations individuelles, mais se montre au contraire absolument indépendant des individualités. En un mot, il appartient à l'espèce chimique. Ainsi en est-il de toutes les substances élémentaires.

Si la finalité immanente n'est pas un vain mot, si le principe foncier d'inclination est réellement la source des propriétés de l'être, n'est-il pas évident que ces groupes constants et inaltérables de propriétés différentielles tirent leur origine de causes substantielles différentes, c'est-à-dire de natures spécifiquement distinctes, et que l'hétérogénéité de la matière et la finalité immanente, telle

Digitized by Microsoft®

qu'elle se manifeste dans le monde minéral, constituent deux principes inséparables ou mieux deux aspects d'une même réalité ?

L'atome de chaque corps simple, il est vrai, possède une quantité spéciale de matière ; et d'aucuns seront peut-être tentés d'attribuer à l'inégalité des masses atomiques la diversité des propriétés qui s'y manifestent. Ce principe admis, l'universelle homogénéité de la matière et l'identité de ses inclinations foncières se concilieraient, au moins en apparence, avec la variété des phénomènes dont le monde est le théâtre.

D'abord, le fait fût-il exact, c'est encore à la nature même du corps qu'il faudrait en demander la raison dernière, car le poids atomique est une propriété invariable, caractéristique de l'espèce chimique ; et, partant, elle a, comme toutes les autres, sa cause déterminante dans la constitution même de l'être.

Bien plus, dans l'hypothèse de l'homogénéité de la matière, on ne voit plus pourquoi la matière partout identique se serait condensée en masses atomiques d'inégale grandeur, également réfractaires à toute division. A raison de leur identité substantielle, tous les corps simples devraient, semble-t-il, sous l'empire des mêmes forces désagrégeantes, se résoudre en particules quantitativement équivalentes.

Mais l'hypothèse sur laquelle s'appuie l'objection a un autre défaut plus grave : elle est antiscientifique et controuvée par le système périodique de Mendéléeff.

Il résulte en effet des recherches entreprises par ce chimiste « que les propriétés des éléments se trouvent en relations périodiques avec leurs poids atomiques ». Loin de progresser d'une manière continue du corps le plus léger au corps le plus lourd, les propriétés changent de terme en terme, mais de manière qu'au delà d'un certain nombre de corps, réapparaissent les mêmes propriétés ou tout au moins des propriétés analogues. Elles parcourent des cycles ou périodes ; et dans une même période, la progression est

Digitized by Microsoft®

tantôt continue du premier nombre au dernier, tantôt en partie ascendante et en partie descendante.

La variation des propriétés ne correspond donc pas à la progression continue des masses atomiques, mais elle suit une loi de périodicité compliquée. Que faut-il en conclure, sinon qu'il existe dans la substance même des corps simples une cause de différenciation autre que la quantité, c'est-à-dire un principe spécifique ?

Examinée à la lumière des faits, l'objection nous ramène ainsi à notre conclusion de tantôt : la seule cause explicative adéquate de la diversité des propriétés est la diversité spécifique des substances.

Que penser maintenant des raisons invoquées par nos contradicteurs pour infirmer notre preuve et concilier la finalité immanente avec l'homogénéité de la matière ?

En comparant entre eux, dit-on, les groupes de propriétés qui diversifient les substances élémentaires de la chimie, on s'aperçoit bientôt que tous sont réductibles les uns aux autres ou ne diffèrent que par un certain nombre de degrés. Or, une même nature est susceptible de variations quantitatives : *plus et minus non mutant speciem*.

Le fait mentionné n'est pas pour nous émouvoir. Il y a quelque vingt ans déjà — et peut-être y avait-il alors certaine utilité à le faire — nous l'avons signalé à l'attention des scolastiques qui, trop confiants dans les apparences, érigeaient en principe la diversité spécifique des propriétés et en inféraient d'emblée l'existence des espèces. Cet argument, disions-nous, est sans valeur, car il s'appuie sur une prémisse pour le moins contestable. Aussi, dans notre *Cours de Cosmologie* avons-nous repris par le détail l'analyse des principales propriétés corporelles à l'effet de montrer une fois de plus combien cette distinction prétendûment spécifique s'accorde peu avec les données des sciences naturelles.

Digitized by Microsoft®

Mais il y a le fameux adage : « toute espèce doit avoir ses caractères spécifiques ».

On pourrait appliquer à cette célèbre formule, comme à bien d'autres clichés scolastiques, la parole de l'Écriture : *la lettre tue, l'esprit vivifie*. Elle est exacte et très féconde à la condition de l'interpréter à la lumière de l'expérience et de la métaphysique. Au contraire, avec le sens étroit qu'on lui donne d'ordinaire, elle est aussi stérile que peu fondée.

Dans le règne végétal, par exemple, où sont les types qui correspondent adéquatement à cette définition classique? Sans doute, chez les innombrables espèces de ce règne, on découvre une activité immanente et une organisation que ne possède point la matière minérale ; et en cela apparaît un premier caractère irréductible qui distingue le monde végétal du monde inorganique. Mais à part ce trait générique, commun à toutes les plantes de l'univers, combien y a-t-il de types dont les propriétés ne sont point réductibles par étapes à celles d'autres espèces, ou du moins qui ne le soient pas dans la mesure où les propriétés des corps simples se ramènent les unes aux autres ? A ne considérer que les bases des classifications scientifiques, on voit presque toutes les distinctions se réduire à des différences de forme et de nombre : différence dans la conformation de la tige, des feuilles, des graines et des fruits, différence dans la forme et le nombre des organes floraux, etc. Et bien que les physionomies de certaines espèces nous offrent des contrastes frappants, des dissemblances profondes, très souvent la morphologie et l'anatomie végétale comparée nous indiquent les intermédiaires qui nous conduisent par des degrés presque insensibles du stade inférieur au stade le plus élevé.

Le monde animal donne lieu aux mêmes constatations. Là aussi se remarque cette série presque ininterrompue de transitions et de modifications graduées où l'on recherche-

Digitized by Microsoft®

rait en vain l'apparition subite de propriétés nouvelles, absolument irréductibles.

Entendue au sens rigoureux des termes, la formule classique nous forcerait donc à identifier d'emblée et sans autre examen, une multitude innombrable d'espèces et de genres. Peut-être même ne s'appliquerait-elle rigoureusement qu'aux règnes. En sorte qu'il n'existerait dans l'univers que trois types réellement spécifiques : le type inorganique, le type végétal, le type animal [1]).

Certes, en face de pareille conclusion, bon nombre de philosophes et de naturalistes se demanderaient, et avec raison, si la définition traditionnelle de l'espèce n'est point une création fantaisiste, *a priori*, sans application au monde réel.

Sans doute, les propriétés spécifiques sont toujours et partout un signe révélateur et infaillible de l'espèce. Mais il est illogique d'en conclure que toutes les espèces se manifestent toujours et nécessairement par des caractères aussi tranchés.

Notamment, quand il s'agit du monde minéral, le fait que les corps simples se perpétuent, malgré toutes les métamorphoses de la matière, avec leur groupe inaltérable de propriétés distinctives, est tout aussi inintelligible en dehors de l'hypothèse des espèces, que si chacun de ces corps était doué de propriétés spécifiques.

A quelle autre cause, en effet, peut-on rattacher la diversité constante de ces corps ou la récurrence invariable des mêmes espèces chimiques ?

Inutile d'invoquer l'influence des milieux, les modes de formation, les différences quantitatives de matière. D'évidence, toutes ces causes sont insuffisantes.

Inutile encore de comparer cette diversité à celle qui

1) Nous ne prétendons nullement résoudre ici le délicat problème du nombre des véritables espèces organiques. Quel qu'il soit, il nous semble au moins arbitraire, même dans l'hypothèse d'une évolution relative, de réduire tous les types d'un même genre, et à plus forte raison ceux d'un même règne, à des variétés d'une même espèce entendue au sens philosophique du mot.

Digitized by Microsoft®

distingue les individus de même nature ; car les propriétés énumérées dans les classifications scientifiques sont justement celles-là qui échappent aux variations individuelles. Comme le dit avec beaucoup d'à-propos M. Ostwald : « Cette loi naturelle que les corps peuvent être rangés en classes à propriétés essentielles entièrement identiques, est la loi fondamentale de la chimie. » — « L'expérience, ajoute-t-il, montre de plus en plus que différents corps appartenant à la même classe, c'est-à-dire formés de la même matière, concordent dans leurs propriétés d'une manière non seulement approchée, mais exacte, si bien que, quand la mesure d'une propriété a été prise sur un échantillon d'une matière, on peut s'attendre à la même valeur sur les autres échantillons de cette matière »[1]).

Le principe de cette différenciation constante et universelle doit donc résider dans le fonds substantiel de l'être. D'autre part, les contrastes observés entre les corps simples n'ont rien de commun avec ces multiples distinctions qui se rencontrent à chaque pas entre individus de même espèce. Quelle hypothèse explicative reste-t-il, si l'on supprime la distinction spécifique des substances ?

D'ailleurs, le critérium de spécification que nous appliquons au monde inorganique est identique à celui qu'on emploie dans le règne des êtres vivants. Peut-être même y a-t-il à signaler une différence en faveur des classifications admises par le chimiste : en effet, les caractères des espèces minérales sont marqués au coin d'une fixité absolue ; au contraire, le type végétal ou animal manifeste, dans bien des cas, une plasticité relativement grande d'où naît souvent chez le naturaliste le doute sur l'authenticité de l'espèce.

Si donc nous voulions comparer les classes du monde inorganique à celles du monde organique, c'est avec les espèces vivantes les moins douteuses ou les mieux définies

1) Ostwald, *Eléments de chimie inorganique*, p. 18.

Digitized by Microsoft®

que cette comparaison devrait s'établir. Nous ne voyons nulle raison d'exiger davantage.

L'argument basé sur la finalité immanente tend à prouver, non seulement la distinction spécifique des corps simples, mais aussi l'unité essentielle des composés chimiques.

De même que la première, cette seconde partie de notre thèse fut aussi l'objet de certaines critiques.

En somme, elles s'inspirent toutes de la même pensée. Pour établir, dit-on, l'unité du mixte inorganique, il faut découvrir en lui des propriétés nouvelles que ne possèdent point les composants dans leur état d'isolement. Or il n'est pas démontré que les propriétés du composé ne sont point, malgré les apparences, une nouvelle combinaison de propriétés préexistantes [1].

On le voit, le mot « nouvelles » revêt ici une importance capitale. Il est indispensable d'en déterminer le sens.

Veut-on désigner par là des propriétés spécifiquement nouvelles, c'est-à-dire absolument irréductibles aux caractères des composants ? Nous en convenons volontiers, pareille constatation ne s'est jamais faite et nous avons même la conviction qu'elle ne se fera jamais. Mais exiger comme condition essentielle d'une nature nouvelle l'apparition de propriétés spécifiques, c'est poser en thèse, nous l'avons montré tantôt, une définition de l'espèce qui ne se vérifie ni *a priori* ni dans le domaine de l'observation.

Ou bien, seconde interprétation, pour affirmer avec certitude la fusion des éléments en l'être unique du composé, est-il nécessaire de constater un renouvellement complet de propriétés, une substitution réelle de caractères qui,

1) Cette difficulté n'est pas récente. Déjà en 1898, elle avait été soulevée par M. Domet de Vorges dans les *Annales de philosophie chrétienne*, t. XXXVIII, avril-septembre, p. 695. M. Charousset l'a reproduite en lui donnant de larges développements dans deux articles sur *Le problème métaphysique du mixte (Revue de philosophie*, juin et novembre 1903). M. le chanoine Laminne lui accorde aussi une importance spéciale dans son intéressant travail *Les quatre éléments*.

Digitized by Microsoft®

pour être identiques en qualité aux caractères antérieurs, en diffèrent cependant par leur quantité ou leur intensité ?

Ici encore, pareil fait ne peut tomber sous les prises de l'expérience. Que le signalement du mixte inorganique diffère en tout ou en partie des signalements des composants, il serait arbitraire d'en inférer d'emblée un renouvellement de propriétés, lorsque, par hypothèse, toutes les différences constatées sont d'ordre quantitatif. En effet, comme des propriétés préexistantes modifiées peuvent être en tous points semblables à des propriétés réellement nouvelles, il nous est impossible de décider, à la simple inspection du composé, laquelle de ces deux hypothèses se trouve réalisée.

Aussi, dans les deux cas précités, le problème de l'unité du mixte demeure insoluble.

Mais le problème est-il bien posé ? Et les essais de solution qu'on déclare inefficaces sont-ils les seuls dont dispose le philosophe ? Nous ne le croyons pas.

A côté de ces données hypothétiques, il y a le domaine des faits irrécusables, faits contrôlés et confirmés à l'aide des principes les mieux établis de la physique et de la chimie. Là est le point de départ de toute étude fructueuse sur la nature des composés chimiques. Là se rencontrent ces multiples indices d'où l'analyse philosophique peut déduire avec certitude la constitution intime du mixte inorganique.

Prenons, par exemple, le sulfate de baryum $BaSO_4$. Les éléments dont il est formé, le baryum, l'oxygène, le soufre, ont leur place en chimie, notamment les deux premiers, parmi les substances les plus actives. Leurs puissantes affinités se mesurent par l'énorme dégagement de chaleur qui accompagne leurs combinaisons. Par contre, le composé $BaSO_4$, issu de leur interaction, est le corps le plus inerte que l'on connaisse. Indifférent à l'égard des réactifs ordinaires et de la plupart des corps simples, il faut, pour le tirer de son inertie naturelle, lui restituer en partie

Digitized by Microsoft®

l'énergie qu'il a perdue ; et dans ce cas, il n'est encore susceptible que d'un très petit nombre de transformations directes. Voilà un premier fait : changement profond des affinités. Indifférence complète substituée aux activités les plus intenses.

Les affinités, dit-on, n'ont pas changé. L'oxygène du sulfate de baryum ne se combine à aucun corps pour lequel l'oxygène ordinaire n'a point de sympathie.

D'accord ; on ne prétend nullement attribuer à l'oxygène combiné des inclinations nouvelles, mais on constate son indifférence absolue à l'égard d'une multitude de corps compris cependant dans le cercle d'affinités de l'élément libre.

Ces affinités amoindries, ajoute-t-on, peuvent revivre. Oui, à condition de les réintégrer dans leur état énergétique primitif, de leur restituer la chaleur ou l'électricité dont elles furent dépouillées. Toutefois, il est bon de s'en souvenir, la question n'est pas de savoir si elles ont disparu sans retour ou s'il est possible encore de les rendre actuelles. L'état d'amoindrissement considérable dans lequel elles se trouvent au sein du composé, tel est le fait hors de conteste qu'il s'agit de signaler.

En second lieu, d'autres propriétés, et non des moins importantes, subissent aussi des modifications profondes. La formation du sulfate de baryum, à partir de ses éléments libres, s'accompagne d'un dégagement de 320 calories. Perte énorme si l'on tient compte que cette quantité d'énergie disparue est capable d'élever 136.000 kilogrammes à la hauteur d'un mètre en une seconde, et qu'elle a été fournie tout entière par 223 grammes de matière. Des changements similaires se remarquent dans les forces électrique, luminique et même mécanique. Bref, en règle générale, il est permis d'affirmer que les altérations des autres propriétés sont proportionnelles aux pertes du calorique.

Du point de vue où nous nous plaçons, l'hypothèse de la

Digitized by Microsoft®

combinaison des propriétés préexistantes, inventée pour rendre compte de la physionomie nouvelle du composé, est, d'évidence, non avenue. Il ne s'agit pas, en effet, de l'origine ou de la nature des caractères dont se revêtent les éléments unis par la combinaison. Ces questions n'ont pour nous, à l'heure présente, aucun intérêt, aucune utilité. Il s'agit uniquement de faits, c'est-à-dire d'altérations dont l'existence et la mesure nous sont garanties par le principe de la conservation de l'énergie. En réalité il y aurait, en dépit de cette loi naturelle, un accroissement réel d'énergie dans le monde, si la quantité de chaleur, d'électricité, etc., gagnée par le milieu de la combinaison, n'était exactement compensée par la diminution d'énergie du composé.

Au surplus, tous les phénomènes mentionnés étant antérieurs à l'union définitive des éléments, il répugne d'en faire une simple résultante de propriétés préexistantes combinées.

Les trois corps constitutifs du sulfate de baryum ont donc éprouvé des dépressions profondes à la suite desquelles s'est formée une nouvelle individualité chimique. Ce composé fonctionne comme un système indivis ; il est soumis aux mêmes destinées, oppose une résistance énergique aux causes dissolvantes, se conserve dans son nouvel état avec autant de ténacité qu'en apporte l'atome à la défense de son être individuel et de son intégrité essentielle. Il semble même présenter plusieurs traits distinctifs de l'espèce. Constance des propriétés, constitution indépendante de toutes les circonstances variables de son origine, identité parfaite au point de vue chimique et physique de tous les échantillons de sulfate de baryum que comporte la croûte du globe, distinction profonde, permanente entre ce composé et les corps simples qui l'ont engendré, stabilité, voilà autant d'indices favorables à l'hypothèse d'une espèce nouvelle.

Mais la probabilité se change en certitude dès qu'on

Digitized by Microsoft®

applique aux données expérimentales la théorie de la finalité immanente.

A ce principe interne, disions-nous, est dévolue la mission non seulement de conserver l'intégrité essentielle de l'être, mais de fixer avec une exactitude et une précision mathématique chacune de ses propriétés. Cette détermination quantitative, spéciale à chaque substance élémentaire, et cependant invariable, est même l'un des témoignages les plus décisifs en faveur de la distinction spécifique des corps simples.

Or, il nous paraît impossible de concilier cette prérogative de la finalité avec les altérations produites par la combinaison, si, d'autre part, le composé lui-même est un vulgaire agrégat d'individualités indestructibles.

A l'état d'isolement, chaque espèce simple se caractérise par un décor accidentel tellement à l'abri de toute variation que les savants modernes ont vu dans ce fait l'expression d'une loi fondamentale de la chimie. Comment, dès lors, une nature liée à ses propriétés par un lien indissoluble peut-elle être insensible à tous les changements accidentels dont elle est le sujet au cours des réactions chimiques ? Ces altérations, notons-le bien, atteignent les caractères les plus intimes de l'être ; pour le même corps simple, elles se présentent sous des milliers de formes différentes, car l'évolution de la matière est sans limite, et le mode et l'intensité des métamorphoses varient avec chacun des innombrables composés qu'elle réalise. A part la masse qui reste invariable, elles portent sur la totalité des traits distinctifs. Et enfin, dans maints cas, si grande est la dépression des énergies que des éléments remarquables par leur virulence naturelle se trouvent relégués parmi les corps les plus indolents de la chimie.

Pour l'élément libre, fixité et invariabilité absolue du décor accidentel, pour le même élément combiné ou combinable, indifférence à l'égard de toutes les métamorphoses possibles, plasticité sans limite de toutes les propriétés

Digitized by Microsoft®

naturelles, tels sont donc les deux attributs contraires dont il faudrait douer un même principe de finalité. Certes semblable fait ne se rencontre ni dans le monde des végétaux, ni dans celui des animaux [1]).

Que le minéral puisse, sans préjudice de son existence substantielle, subir des changements physiques de volume, d'état, de couleur etc., nous le comprenons sans peine. Toutes les natures, vivantes ou inorganiques, sont pourvues d'un certain pouvoir de résistance destiné à protéger leur unité contre les causes dissolvantes. Encore ce pouvoir est-il, d'ordinaire, bien restreint pour la matière organisée. Au delà de certains degrés, les changements entraînent à leur suite la désorganisation et la mort. Chez les corps simples la nature résiste plus vigoureusement aux causes physiques et possède même l'aptitude de reprendre exactement son état antérieur lorsque l'influence des agents extrinsèques vient à cesser.

Mais prétendre qu'une vraie nature peut conserver son identité essentielle à travers toutes les transformations dont le monde est le théâtre et que la science d'ailleurs multiplie chaque jour, lui attribuer une indifférence absolue vis-à-vis de ses états accidentels, c'est, à notre avis, vouloir concilier des contradictions, car on ne peut concevoir une nature qui n'ait pas d'exigences déterminées.

Dans l'exemple analysé plus haut, le baryum, le soufre et l'oxygène vont donc perdre leur état substantiel. Que vont-ils devenir ? Trois êtres nouveaux ou un être vraiment un qui soit leur substitut commun ?

Assurément, la seconde hypothèse est seule défendable. Le nivellement de propriétés qu'implique l'équilibre chimique antérieur à l'acte de combinaison, le but commun

1) Dans ses articles très étudiés sur *Le problème métaphysique du mixte (Revue de philosophie*, juin et novembre 1903). M. Charousset a cru découvrir dans la plasticité relativement grande de certaines espèces organiques, un fait très favorable à l'hypothèse de la persistance des mêmes espèces chimiques au sein du composé. Nous avons eu l'occasion déjà d'émettre notre avis sur la portée réelle de ce fait dans un article publié par la *Revue Neo-Scolastique*, février 1904.

Digitized by Microsoft®

poursuivi par tous les composants, la solidarité étroite qui lie ces éléments les uns aux autres au point de vue fonctionnel, tout cela nous montre que les générateurs du composé se sont fusionnés en un être nouveau dans lequel ils ne conservent plus qu'une permanence virtuelle.

Avant de clore cette discussion sur la nature des composés chimiques, il nous reste à dire un mot d'une objection qu'a bien voulu nous présenter M. le chanoine Laminne.

Nul, dit-il, n'accorde l'individualité à une masse de fer ; cette propriété n'appartient qu'aux atomes. « Dès lors, quelle différence y a-t-il entre une masse de fer et une masse d'un corps composé, si ce n'est que la première est composée d'individus de même espèce, tandis que la seconde est composée d'individus différents ? »... « Nous disons dans le langage ordinaire : un homme, deux lions, trois arbres, mais nous ne disons pas : un fer, deux mercures, trois eaux. Ne serait-ce pas parce que le sens commun attribue aux êtres vivants une individualité substantielle que les masses de matière brute ne possèdent pas ?

« L'individualité que nous refusons aux masses visibles de matière brute, l'accorderons-nous aux molécules composées de plusieurs atomes ? Nous ne voyons aucune raison de le faire » [1]).

La critique de notre distingué contradicteur comprend deux parties. L'une est, sous forme interrogatoire, le simple énoncé de sa théorie sur la persistance actuelle des atomes dans le composé chimique. Or une affirmation ne constitue ni une preuve ni une réfutation. Du fait que la masse atomique est le véritable individu dans les corps simples, il ne suit nullement que le composé soit un agrégat d'atomes d'espèce différente. En comparant la masse d'un élément à celle d'un composé, on peut légitimement conclure que l'une et l'autre comprennent un nombre inconnu d'individualités très petites et invisibles. On peut même admettre avec une

1) *Ouv. cit.*, p. 179.

Digitized by Microsoft®

très grande probabilité que cette individualité appartient, dans les corps simples, à la masse atomique. Mais où réside l'individualité du composé ? Est-ce dans la molécule ? Est-ce dans chacun des deux ou trois atomes qui la composent ? C'est là une question que la comparaison ne peut évidemment point élucider.

La seconde partie de la critique est un appel au sens commun ou au langage ordinaire.

A en juger, nous dit-on, d'après certaines expressions communément reçues, l'homme n'accorde pas la même unité à la matière brute et aux êtres doués de vie.

Loin de nous la pensée de mettre en doute le bien fondé de cette remarque. Depuis de longues années déjà, tous les philosophes, quelque peu familiarisés avec les données de la chimie moderne, ont même reconnu la nécessité de reléguer, jusque dans le domaine des infiniment petits, les vraies individualités du monde inorganique. Et en ce cas, comme souvent d'ailleurs, les découvertes scientifiques ont confirmé notre foi en nos jugements spontanés.

Guidés par le sens commun, et ajoutons, par l'expérience, — qui de nous en effet n'a constaté que le fer et les métaux usuels conservent toujours leur même nature à travers l'émiettement de leur masse ? — nous n'attribuons qu'une unité accidentelle à toute quantité visible de matière minérale. Et tout corps brut, si petit soit-il, nous paraît être un agglomérat de réalités individuelles dont nous ignorons la grandeur. Mais là s'arrêtent les renseignements fournis par le sens commun, laissant intacte et sans solution la question qui nous occupe, à savoir : quelle est la nature de ces unités ultimes, quel est l'individu dans le corps composé ?

Le témoignage du sens commun ne peut donc être invoqué en cette matière, d'ailleurs exclusivement réservée aux sciences et à la philosophie. Au surplus, si on lui accordait quelque valeur, l'hypothèse de l'unité du composé chimique aurait le droit de s'en réclamer, pour le motif, qu'au point de vue de l'individualité, nous n'établissons spontanément

Digitized by Microsoft®

aucune différence entre la masse du corps simple et celle du composé. L'une et l'autre sont pour nous une collection homogène de portioncules très ténues, douées de toutes les proprietés des masses sensibles. L'atome d'une part, la molécule de l'autre, qui sont en fait les derniers représentants de l'une et de l'autre espèce de corps, nous semblent donc jouir d'une même unité, des mêmes attributs essentiels.

LA CONSTANCE DES PROPRIÉTÉS DE LA MATIÈRE EST-ELLE COMPATIBLE AVEC LA CONCEPTION MÉCANIQUE DE L'UNIVERS MATÉRIEL ?

Le mécanisme pur est une conception simpliste du monde corporel : l'unité essentielle de la matière, l'unité de toutes les forces réduites à du mouvement local, tels sont les deux principes physiques sur lesquels il prétend fonder l'explication cosmologique de l'ordre universel.

M. Hartmann partage notre opinion sur l'insuffisance de pareille théorie. S'il est illogique de placer dans l'homogénéité de la matière la raison de la diversité des propriétés dont est revêtu chaque corps simple, il ne l'est pas moins de vouloir justifier la constance de ces mêmes caractères distinctifs en les réduisant à des modalités de l'élément le plus instable de la nature, le mouvement local. D'ailleurs, le mouvement n'étant pas une force ne peut être cause d'aucun phénomène.

Mais l'insuffisance de ce système, ajoute cet auteur, n'est plus aussi manifeste, ou même disparaît dès qu'on substitue au mouvement local de la matière homogène des énergies réelles, des forces purement mécaniques. Nous en avons la preuve dans un théorème démontré en 1867 par le physicien Helmholtz. Le voici :

« Si les forces en activité dans un liquide parfait possèdent un potentiel, on peut attribuer aux tourbillons qui se produisent au sein de ce liquide, quelles que soient, d'ail-

Digitized by Microsoft®

leurs, leur forme, leur rapidité et la tension interne du milieu, les nombreuses propriétés suivantes : 1° Un volume constant. 2° Une composition constante, en ce sens qu'aucune particule de matière n'est enlevée ou ajoutée au tourbillon. 3° Une intensité invariable en tant que le produit du diamètre du tourbillon par la rapidité de la rotation conserve la même grandeur : de ce produit dépend l'action du tourbillon sur son milieu. 4° Un enchaînement constant en sorte qu'il n'y a jamais soit disparition, soit réalisation d'enchaînements nouveaux de tourbillons. »

Il est donc permis d'affirmer avec certitude, conclut M. Hartmann, que la constance des propriétés corporelles n'exclut pas une explication purement mécanique [1]).

Nous sommes loin de partager les convictions de l'auteur sur l'exacte portée cosmologique de ce théorème. Ce n'est pas sans doute que nous en contestions la vérité. La théorie des mouvements tourbillonnaires qui repose sur certains théorèmes d'Helmholtz fut le point de départ de progrès signalés en hydrodynamique et paraît jouer, dans les phénomènes météorologiques, un rôle considérable. De plus, les équations employées pour définir les mouvements tourbillonnaires présentent, avec les équations de l'électrodynamique, une analogie de forme qui a permis d'éclairer l'une des théories par l'autre [2]). Toutefois, malgré le vif intérêt qui s'attache à ces spéculations, il est d'élémentaire prudence de suspendre son jugement sur le sort que l'avenir leur réserve. Que de théories semblables ont disparu à tout jamais du domaine scientifique après avoir éveillé l'atten-

1) Dr Hartmann, *Philosophisches Jahrbuch*, S. 343, 3. H., 1905. — Nous aurions voulu discuter ici quelques autres critiques du Docteur Hartmann relatives à la théorie des soudures. Mais il nous a paru plus utile de réserver cette discussion pour une nouvelle édition de notre *Cours de cosmologie*. La théorie des soudures et les objections qu'elle soulève demandent, pour être bien comprises de la plupart de nos lecteurs, un exposé détaillé de notions et de faits chimiques peu en harmonie avec les caractères conventionnels d'un article de revue. Au contraire, dans un ouvrage spécialement consacré à l'examen des hypothèses scientifiques, ces difficultés, venant à la place que commande l'enchaînement des idées, peuvent se comprendre sans peine et recevoir une solution plus satisfaisante.

2) Appell, *Mécanique rationnelle*, p. 387. Paris, Gauthier-Villars, 1900.

Digitized by Microsoft®

tion et provoqué même l'enthousiasme du monde savant !

Mais ce qu'il importe de relever, ce sont les conditions théoriques dans lesquelles se trouve placé le liquide dont le célèbre physicien allemand décrit les propriétés. Que suppose-t-on en effet ? Un liquide parfait, c'est-à-dire un fluide d'une indifférence absolue à l'égard de sa forme, dans lequel il n'existe aucun frottement, et qui est soumis à des forces conservatives, dérivant d'une fonction de forces uniforme. Or pareil liquide n'existe point sur la terre. En fait, ces conditions théoriques ne sont jamais complètement réalisées et les résultats obtenus par l'application des théorèmes d'Helmholtz sont des résultats plus ou moins approchés. De là à la réalité, il y a de la marge.

En second lieu, dans les études cosmologiques, il ne s'agit nullement de déterminer de quelles propriétés d'origine purement mécanique peuvent jouir des types idéaux solides, liquides ou gazeux. Il est loisible au physicien de créer de toutes pièces ces êtres parfaits dans leur genre et d'en soumettre les caractères à des déterminations mathématiques rigoureuses. Le cosmologue, lui, considère le monde matériel tel qu'il se présente, il examine les corps avec leur état indéfiniment variable, leurs changements incessants de forme et de volume, les dépressions profondes ou l'étonnant accroissement que subissent leurs énergies au cours des réactions chimiques. Et il se demande d'où vient, qu'à travers cette série ininterrompue de métamorphoses réapparaissent toujours les mêmes corps avec la totalité de leurs propriétés distinctes, chimiques, physiques et mécaniques.

La constance des propriétés dont il recherche la cause n'a rien de commun avec cette constance particulière de certains tourbillons qui constituent un liquide idéal. Dans le cas précité, le corps en question est un fluide hypothétique que l'on suppose persistant dans son etat, car s'il passait, sous l'influence de la chaleur ou du froid, à l'état

Digitized by Microsoft®

gazeux ou solide, il ne serait plus dans les conditions exigées par le théorème.

Dans le grand fait considéré par le cosmologue il s'agit, au contraire, de la récurrence invariable de toutes les espèces chimiques, de la réapparition des mêmes types réels dont les éléments constitutifs peuvent subir des milliers d'altérations successives soit dans leur état physique, soit dans leurs autres propriétés naturelles.

Aussi tous les scolastiques modernes admettront sans peine, croyons-nous, que l'hypothèse mécanique mitigée peut rendre compte de la constance des caractères attribués au fluide parfait, et ne trouveront cependant pas, dans l'interprétation de ce fait, le moindre essai de solution du problème que soulève l'ordre universel.

D. Nys.

Digitized by Microsoft®

XII.

A PROPOS DE L'ENSEIGNEMENT DE LA SCOLASTIQUE.

Un groupe de professeurs de l'Institut de Philosophie publie, à l'usage des classes, un nouveau traité élémentaire de philosophie. Ce traité est rédigé en français et préconise une méthode didactique nouvelle, plus conforme, croyons-nous, que la méthode traditionnelle au génie d'Aristote et de la scolastique. Voici en quels termes la préface s'explique à ce sujet :

Ce *Traité élémentaire de philosophie* est spécialement destiné aux élèves qui se préparent à la théologie et veulent être en mesure de dissiper les doutes et de répondre aux objections de ceux qui, un jour, leur demanderont compte de leurs convictions spiritualistes.

On s'y est attaché surtout à définir avec rigueur les notions essentielles de la pensée philosophique, à préciser les termes des problèmes, à présenter en une forme succincte les solutions et leurs preuves fondamentales....

On a choisi comme langue d'enseignement la langue française.

Il n'en est point de plus claire ni de plus logique.

Puis, tout prêtre est, par mission, apôtre de la vérité. La langue vivante de ceux à qui il la transmet doit lui être familière.

Sans doute, la langue latine est la langue liturgique et canonique de l'Église. Elle est, au surplus, celle de saint Thomas d'Aquin à qui nous nous faisons un honneur de

Digitized by Microsoft®

demander nos principes philosophiques et que tout prêtre devrait pouvoir étudier dans ses œuvres originales.

S'ensuit-il qu'il soit indispensable d'enseigner saint Thomas en latin ?

Il est incontestable que dans les Séminaires romains, dans les maisons d'études des congrégations religieuses où, durant trois années, la philosophie scolastique prépare exclusivement à la théologie, l'emploi du latin offre de précieux avantages. Nous comprenons sans peine que, dans ces milieux choisis, les maîtres ne songent pas à se départir d'une tradition séculaire.

Mais le latin est-il essentiel à l'enseignement de la philosophie scolastique, pour la raison que celle-ci fut originairement écrite en latin ? Est-il dans tous les milieux préférable ? Nous ne le pensons pas.

Les professeurs des littératures grecque et latine parlent-ils la langue d'Homère pour expliquer l'*Iliade*, celle de Cicéron pour commenter le *Pro Archia ?* Les professeurs de Séminaire qui honorent les chaires d'Écriture sainte expliquent-ils la *Genèse* en hébreu, les *Actes des Apôtres* en grec ? Les maîtres les plus éclairés de la philosophie scolastique interrogent volontiers, sur la pensée d'Aristote, les commentaires de saint Thomas d'Aquin qui, vraisemblablement, ne lisait le Stagirite qu'à travers des traductions.

Il est donc reconnu par tout le monde, en pratique, qu'il y a moyen d'enseigner la pensée d'un auteur dans une langue autre que la sienne.

Bien plus, nous estimons qu'un enseignement en français de la philosophie scolastique est la meilleure initiation à l'étude de la philosophie et de la théologie de saint Thomas d'Aquin dans leur langue originale.

Que l'on ne crie pas au paradoxe : nous appuyons notre dire sur une double expérience.

Nous demandons pardon au lecteur de nous mettre ici personnellement en cause ; mais nous croyons que dans ce débat sur la langue véhiculaire la plus propre à l'enseignement de la philosophie thomiste, le dernier mot appartient à l'expérience, à elle seule.

Durant cinq années, je fus chargé d'enseigner la philo-

Digitized by Microsoft®

sophie scolastique au Séminaire de Malines : le traité classique était celui de Gonzalez. De mon mieux, j'aidais les jeunes élèves à comprendre le « Manuel » moyennant des sommaires en forme de demandes et de réponses que je rédigeais en latin et faisais autographier à leur intention. J'étais mal payé de mes peines.

Il fallait se résoudre à commenter en français le manuel et le résumé. Je pratiquai durant quelque temps le procédé auquel ont forcément recours les défenseurs les plus décidés de l'emploi *exclusif* du latin : je fis mes leçons en partie double ; la matière de la leçon était d'abord exposée en latin, la seconde partie de la leçon reprenait la même pensée en langue vulgaire.

Il ne me fallut pas longtemps pour m'apercevoir que, autant la seconde partie attirait l'attention de l'auditoire, autant la première le laissait assoupi. On eût dit que les élèves attendaient la seconde demi-heure pour écouter.

Aussi, dès que la chose me fut permise, je me résolus tout de bon à *commencer* par l'enseignement en français et, aussitôt que le regard vivant de mes élèves me disait que j'étais compris, je profitais de leurs bonnes dispositions pour leur redire en latin, en quelques mots scandés, la thèse qu'ils venaient d'entendre développer et prouver en français.

Cette fois, le latin de saint Thomas était saisi et, ce qui vaut infiniment mieux, aimé.

Précédemment, les textes de saint Thomas étaient des mots creux ; maintenant ils devenaient l'expression lapidaire de la pensée, et bientôt, par surcroît, un auxiliaire précieux pour la mémoire.

Je prends la liberté d'engager nos confrères qui occupent une chaire de philosophie, à refaire l'expérience par la preuve et par la contre-épreuve : je leur présage avec confiance les mêmes résultats.

Aussi bien, cette expérience fut reprise et poursuivie depuis 1882, devant un nouvel auditoire, à l'Université de Louvain. De nombreux jeunes gens laïques, appartenant aux facultés de philosophie et lettres, de droit, de sciences, assistaient à nos leçons. Celles-ci étaient faites intégralement en français, mais la substance de l'enseignement scolastique

Digitized by Microsoft®

était régulièrement reproduite en latin. J'utilisais à cet effet un choix de textes empruntés aux deux *Sommes* et aux opuscules philosophiques de saint Thomas d'Aquin. Quelques citations de Cajetan et de Suarez complétaient çà et là, ou servaient à éclairer la pensée du maître. Aujourd'hui encore tous les Cours de philosophie de l'École saint Thomas d'Aquin sont professés d'après cette méthode.

Or, quel est le résultat ?

Il est double.

La philosophie scolastique se fait aimer, parce qu'on en saisit l'esprit.

Les jeunes gens arrivent, au bout de deux ou trois années, à lire sans effort les œuvres originales de saint Thomas et de ses commentateurs.

Voilà des faits. Ils sont notoires, constants. Les préjugés les plus obstinés céderont devant eux.

Il importe donc, d'une part, de parler la langue de nos contemporains pour aller à eux, nous faire comprendre d'eux, nous dévouer efficacement à leur faire du bien.

D'autre part, il faut aussi ne pas perdre de vue que la langue officielle de l'Église, celle des écrits de saint Augustin, de saint Jérôme, de saint Bernard, des grands penseurs du moyen âge, est le latin.

La méthode que nous préconisons et qu'une double expérience fructueuse confirme, tient compte de cette double considération.

D'ailleurs, n'est-ce pas d'après cette méthode que l'enfant apprend à parler sur les genoux de sa mère ? Lorsque, par tous ses sens, il a puisé dans le monde réel les éléments d'une idée, sa mère peut lui dire le mot, le mot sera « compris ». Le mot avant l'idée est un non-sens.

On objectera, je le sais, que le novice en philosophie a fait ses cours latins avant d'entrer au Séminaire.

Oui, il a fait ses cours latins. Mais quatre-vingt-dix-neuf fois sur cent, il est incapable de comprendre, à l'audition, une phrase latine. Comment comprendrait-il un discours qui lui présente des idées nouvelles dont le caractère abstrait réclame seul tout l'effort de l'intelligence ?

Digitized by Microsoft®

D'abord, le latin classique, fût-il couramment entendu, serait peu utile à la philosophie. Il n'est pas la langue de la philosophie de l'École, moins encore celle des théologiens. Les latins n'ont pas eu de philosophes — à peine faut-il faire une exception pour Cicéron et pour Lucrèce — ils n'ont donc pas élaboré une langue technique philosophique.

Mais surtout, le latin, dans aucune de ses expressions n'est assez familier aux élèves qui entrent au séminaire pour être compris au vol. Durant six, sept, huit ans, on a fait des thèmes, des versions, à coups de dictionnaire, on a appris des mots, on ne s'est point ou guère exercé à saisir une suite d'idées. On a lu, on n'a point parlé ni entendu parler.

Ce que je viens de dire sera peut-être contredit par des théoriciens de l'enseignement classique, j'ai l'assurance que ma parole aura de l'écho chez la plupart de ceux qui ont la pratique de l'enseignement de la philosophie dans les séminaires.

L'adoption du français comme langue d'enseignement est donc une première innovation que nous croyons devoir, au nom d'une expérience déjà longue, recommander à l'attention bienveillante de nos confrères.

Nous leur en recommandons une seconde, pour laquelle nous nous réclamons aussi de l'expérience. Elle concerne l'ordre dans lequel doivent, selon nous, s'enseigner les matières philosophiques.

La philosophie est, par définition, la recherche des principes fondamentaux au moyen desquels la raison doit pouvoir comprendre et expliquer tout le connaissable.

Ces principes sont, dans l'œuvre définitive de l'esprit, au moment où il rend compte de choses déjà connues, un point de départ ; mais, dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances, ils sont le point d'arrivée.

L'observation, celle du monde extérieur et celle de la conscience, est l'unique source d'information du philosophe. L'observation vulgaire se précise et s'enrichit sous l'effort des hommes de science qui sont les pourvoyeurs immédiats des matériaux sur lesquels doit s'exercer la réflexion philosophique.

Digitized by Microsoft®

Aussi les vieux scolastiques qui embrassent dans un même ensemble tout le savoir accessible à la raison, le distribuent en trois parties : la physique, la mathématique, la métaphysique, entre lesquelles il y a une relation de subordination.

La *physique*, qui est représentée aujourd'hui par la Cosmologie et par la Psychologie, fournit les premières conclusions. La Cosmologie recherche la nature des corps inorganiques ; la Psychologie celle des corps vivants, du végétal, de l'animal, de l'homme.

Cette physique générale, — cosmologique, psychologique — s'appuie sur les sciences physico-chimiques et sur les sciences biologiques. En maints cas, les *mathématiques* généralisent les conclusions de la physique et en étendent les résultats.

La *métaphysique* pousse l'abstraction plus loin et prend pour objet d'étude la substance, commune aux corps inorganisés et aux vivants, la substance, comme telle, et ses propriétés corollaires [1]).

La loi d'acquisition des connaissances humaines étant de percevoir avant d'abstraire, d'abstraire la nature des choses sensibles avant d'abstraire la quantité, d'abstraire celle-ci avant de pénétrer jusqu'à la substance, le philosophe devra, pour se conformer à la marche connaturelle de l'esprit humain, procéder comme suit : Après s'être reconnu tributaire non seulement de l'observation spontanée, mais aussi des sciences physico-chimiques et biologiques, il étudiera d'abord la Cosmologie et la Psychologie, puis la Métaphysique générale ou l'Ontologie. A la Psychologie, il rattachera la Critériologie. Cette branche de la philosophie a, en effet, pour objet la certitude, propriété de certains actes de l'intelligence.

La Théodicée complétera la philosophie spéculative du monde réel. Le monde, en effet, par son caractère de contingence, mène la raison à l'affirmation d'une Cause première de qui il tient son existence ; par ses perfections, il nous fait

[1]) Sur cette division, voir l'*Introduction*, et l'*Ontologie*, n. 1.

Digitized by Microsoft®

deviner ce que doit être l'Idéal suprême dont celles-ci sont de lointaines analogies.

De tout temps, les philosophes ont distingué dans la philosophie deux branches, l'une théorique, l'autre pratique.

Nous avons indiqué l'objet de la première.

La seconde comprend, à l'ordinaire, l'étude des actes de la raison et celle des actes libres — *Logique* et *Morale* — et trace des règles pour leur bonne direction.

La *Logique* est, en effet, une science *pratique*, même un *art :* elle montre comment il faut manier la raison pour la faire servir à la connaissance de la vérité.

La *Morale* considère l'homme, en tant qu'agent libre, moralement responsable de ses actes. Elle l'étudie dans sa vie individuelle et dans ses relations sociales : Morale individuelle ou Éthique, Morale sociale ou Droit naturel.

Mais la *Logique* est aussi, elle est éminemment une science spéculative. Les règles qu'elle dicte à la raison pratique présupposent l'étude théorique des caractères propres aux notions abstraites et universelles au moyen desquelles s'organisent les sciences et la philosophie. A titre de science spéculative elle a sa place marquée *après* les sciences, *après* toute la philosophie du monde réel, attendu qu'elle a pour objet la *science de la science.*

Cette dualité d'aspects de la Logique crée un embarras.

Lorsque l'on se tient au point de vue scientifique, il n'est pas douteux qu'il faut faire à la Logique, science spéculative, la *dernière* place. Les scolastiques y insistaient à bon droit : La philosophie de la nature — Physique, Mathématique, Métaphysique — a pour objet l'*être réel ;* la Logique, l'*être de raison.* Évidemment, l'étude directe de l'être réel passe avant l'étude réflexive de l'être de raison.

Mais, au point de vue didactique, les règles directrices du bon usage de la raison sont à leur place avant cet usage, donc au seuil de la philosophie.

Nous avons tenté de concilier les exigences de la science et de l'enseignement en distinguant l'*art* de la Logique, qui sera donné dès le début du cours, sous le titre : *Propédeu-*

Digitized by Microsoft®

tique philosophique et la *Logique scientifique* qui sera le couronnement de la Philosophie spéculative.

Enfin, l'histoire de la philosophie, comprise comme histoire des idées plutôt que comme histoire des philosophes, fournira, sous forme de comparaison et souvent de contraste, une étude parallèle à l'exposé doctrinal renfermé dans les autres parties du Traité.

En résumé, le traité complet de philosophie sera composé de deux volumes, où les matières seront rangées dans l'ordre suivant :

Propédeutique philosophique, *Cosmologie*, *Psychologie*, *Critériologie*, *Ontologie*, *Théodicée*, *Logique*, *Philosophie morale*, *individuelle et sociale*, *Histoire de la philosophie*.

Nous nous permettons de recommander vivement à nos honorés confrères l'adoption de cet ordre de distribution des matières : il est conforme à la loi naturelle du développement de la pensée, il est dans l'esprit de la philosophie péripatéticienne et thomiste.

A deux reprises, au Séminaire de Malines, d'abord, à l'Université de Louvain, plus tard, nous fîmes avec succès l'expérience du système que nous venons d'indiquer.

La *Logique*, au début d'un enseignement philosophique, est à peine intelligible et sans attrait. L'élève qui n'a pas encore été mis en contact avec la science du réel, est incapable de comprendre la raison d'être d'une science de la science. Il ne s'intéresse pas à des spéculations dont il ne voit pas l'emploi et il est à craindre que son impression d'ennui, sinon de dégoût ne s'étende alors, et pour longtemps, à toute la philosophie.

Faites-le, au contraire, réfléchir sur les choses qu'il observe ou qu'il sent, sur les corps et sur les lois de la nature extérieure ; sur la vie, la sensation, la pensée, le vouloir, il se rendra compte aussitôt qu'il n'est pas nécessaire de dire adieu au monde réel pour philosopher, il prendra goût à un enseignement dont la signification est immédiatement à sa portée et il emportera pour la vie la persuasion qu'un homme qui réfléchit fait inévitablement, bien ou mal, de la cosmologie, de la psychologie, de la métaphysique. La logique de ces sciences viendra après, son rôle sera alors compris.

Digitized by Microsoft®

Au surplus, les problèmes critériologiques s'appuient indispensablement sur des résultats acquis en psychologie.

A la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Louvain, nous inaugurions autrefois par la Logique l'enseignement de la philosophie. Depuis plusieurs années, nous commençons par la Psychologie. La Critériologie et la Logique sont reportées en seconde année. L'expérience parle haut en faveur de la méthode nouvelle.

Cependant, nous nous rendons compte que diverses considérations pratiques peuvent faire obstacle à l'adoption du programme que nous préconisons. Aussi voulons-nous laisser à chaque professeur ou directeur de séminaire toute latitude à cet égard.

A cet effet, le mode de publication du cours sera double : Une édition A répondra au plan qui a nos préférences. Mais une édition B restera davantage en conformité avec la méthode didactique généralement suivie, et les matières s'y présenteront dans l'ordre suivant : *Logique*, *Ontologie*, *Psychologie*, *Critériologie*, *Cosmologie*, *Philosophie morale*, *Théodicée*, *Histoire de la philosophie*. Ainsi il sera loisible au professeur de suivre, dans son enseignement, l'ordre qu'il jugera pratiquement le meilleur.

Nous offrons avec confiance ce sommaire du Cours de philosophie de l'Institut de Louvain, à nos honorés confrères. Nous nous féliciterions de pouvoir contribuer ainsi à répandre dans les milieux qu'elles devraient surtout féconder, les doctrines si saines, si fortes, et toujours si jeunes, de saint Thomas d'Aquin.

D. MERCIER.

Digitized by Microsoft®

Mélanges et Documents.

VI.

Le mouvement philosophique en Belgique depuis 1830.

La Belgique a glorieusement fêté le soixante-quinzième anniversaire de son indépendance. A cette occasion, un des principaux journaux du pays, le *Journal de Bruxelles*, a interviewé le président de l'Institut supérieur de Philosophie, sur le mouvement philosophique belge depuis 1830 [1].

« J'ai cru, disait le *Journal de Bruxelles*, ne pouvoir mieux m'adresser, pour me renseigner sur nos philosophes, qu'au directeur de cet Institut néo-thomiste qui, fondé à Louvain, sous la haute inspiration de S. S. Léon XIII, est devenu aujourd'hui un centre très important, ouvert à tous, aux laïques comme aux ecclésiastiques. MM. De Lantsheere, représentant, professeur à l'Université de Louvain, Crahay, De Craene, professeurs à Liége, Halleux, professeur à Gand, sont docteurs en philosophie de l'École de Louvain. A l'heure présente, une élite de jeunes gens laïques, appartenant aux diverses facultés universitaires, combinent avec leurs études professionnelles la fréquentation d'un certain nombre de cours de l'Institut Saint-Thomas. »

« Il fait l'admiration du visiteur, dit M. C. Besse dans un article » de la *Revue du clergé français*. Un séminaire important, qui » fournit des professeurs de philosophie aux grands séminaires des » diverses nations, fait corps avec lui. Des abbés en grand nombre » y viennent faire leur philosophie. L'Université parait, pour cela, » tout indiquée ; car, si l'on trouve des ingénieurs qui veulent » avoir étudié à Zurich, des médecins qui veulent être de l'Institut » Pasteur, de jeunes théologiens qui se font inscrire à l'Université » de Tubingue, il semble bien que c'est vers l'Institut de Louvain » que nos jeunes philosophes doivent s'acheminer désormais.

1) Numéros des 18 et 20 mai 1905.

Digitized by Microsoft®

» ... Une force neuve, et née du sol, pour ainsi dire, donna la » vie à la nouvelle fondation. C'est à son directeur qu'il revient » d'avoir d'abord maintenu, puis accentué, accru, développé le pro- » gramme du Pape, l'école du Pape, et, en fin de compte, d'avoir » créé un thomisme qui, pour être dégagé de toute initiative et de » tout plagiat romains, a fait à l'idée du Pape un plus vif succès » qu'elle n'en eut jamais à Rome. »

« Cette appréciation de l'Institut de Louvain et de son directeur a une importance objective, venant d'un étranger.

» Je m'en fus donc un soir vers la rue des Flamands, où s'élèvent les bâtiments de l'Institut. Je ne les aperçois qu'à peine à travers l'ombre. Des constructions en style flamand alternent avec des cours verdoyantes, des jardins plantés d'arbres. Tout cela m'apparaît, noyé dans l'obscurité grise de ce soir de pluie. Mais je devine qu'en plein soleil, dans la lumière, ce doit être délicieux comme les grands collèges d'Oxford et de Cambridge... [1])

» Quelques jours avant cette visite, j'avais relu dans je ne sais quel vieux bouquin les paroles de Jacques de Guyse, un Belge du XIVe siècle, accusant ses compatriotes de n'avoir de goût que pour les « sciencias grossas atque palpabiles ». Cela fit sans doute que je pensai d'abord à interroger Mgr Mercier sur nos dispositions à l'égard des études spéculatives.

— Dans le passé, dit-il, la Belgique compte des noms glorieux. Ainsi, durant la seconde moitié du XIIIe siècle, des hommes de première valeur illustrèrent l'Université de Paris. Citons Godefroid de Fontaines, né à Hozémont (Liége), qui fut membre de la Sorbonne ; Henri de Gand, surtout, qui joua au sein de l'Université de Paris un rôle très important durant les années 1275-1293. Ces deux penseurs, tout en se réservant une grande indépendance, sont dans les doctrines fondamentales de la philosophie d'accord avec saint Thomas d'Aquin. On peut en dire autant d'un autre philosophe belge, Gilles de Lessines, qui vécut à la même époque.

» Au contraire, Siger de Brabant et Bernier de Nivelles, tous deux chanoines de Saint-Martin à Liége, furent, au XIIIe siècle, des adversaires de saint Thomas.

» Mon savant collègue, M. De Wulf, a entrepris, avec la collaboration d'un de nos élèves les plus distingués, M. Auguste Pelzer, docteur en philosophie, une œuvre patriotique. Ils publient, sous les auspices du Gouvernement, une collection intitulée *Les Philosophes belges*, dans laquelle ont paru ou paraîtront, avec commen-

1) Nous omettons ici quelques détails qui présentent un caractère très personnel.

Digitized by Microsoft®

taires, les œuvres inédites de ces penseurs qui furent nôtres. Les premiers volumes de la collection sont hautement appréciés dans le monde philosophique.

» Au xive siècle, l'abbaye de Groenendael abrita un psychologue que ses contemporains et la postérité n'hésitèrent pas à surnommer « l'Admirable ».

— Ah ! oui, Ruysbroeck !

— Précisément, Jean Ruysbroeck, aussi remarquable par ses analyses pénétrantes de psychologie religieuse que par l'orthodoxie de ses écrits en une matière délicate entre toutes.

— Et dont le nom est souvent cité, à propos de nos mystiques d'aujourd'hui.

— D'autres philosophes de marque vécurent aux siècles postérieurs. La liste des noms les plus connus dans l'histoire sera dressée par M. De Wulf et figurera à l'exposition de Liége. Toutefois, la Belgique n'a plus revu la période brillante du xiiie siècle.

» D'une façon plus générale, il faut donc avouer que les Belges ont peu cultivé et nous ajouterons qu'ils cultivent peu la philosophie spéculative.

» Depuis 1830, durant ces soixante-quinze années sur lesquelles vous voulez spécialement arrêter votre attention, la Belgique a connu des hommes qui ont appliqué à l'ordre social, aux faits économiques ou politiques, leurs conceptions générales. Il y eut des psychologues, des apologistes, des historiens ; il n'y eut point de génie philosophique.

» Ainsi nous avons eu Quételet qui, le premier, appliqua la statistique aux faits d'ordre moral. Il nota la constance relative des faits moraux et sociaux, ce qui le fit par quelques-uns accuser de déterminisme. Ceux qui portent sur lui ce jugement n'ont pas lu ses œuvres. Quételet proteste souvent avec énergie de sa croyance inébranlable au libre arbitre.

» Charles Périn, que la Belgique vient de perdre, E. de Laveleye, de l'Université de Liége, cherchaient dans les faits d'observation les lois qui les régissent et se dirigeaient dans leurs travaux par une conception philosophique.

» Huet, à Gand, Schwartz, à Liége, Altmeyer, à Bruxelles, N. Moeller et Laforêt, à Louvain, étudièrent avec succès l'histoire de la philosophie ; nos contemporains, Mgr Monchamp, le directeur actuel de la Classe des Lettres de l'Académie de Belgique, auteur de travaux de première main sur l'histoire du Cartésianisme en Belgique, M. De Wulf, dont je vous indiquais tantôt les travaux, font honneur à notre pays. Sur le terrain de la psychologie nous

Digitized by Microsoft®

avons eu, à Liége, un homme d'un esprit pénétrant, prématurément enlevé à ses travaux psychologiques, Tandel, et, plus près de nous, un écrivain brillant, au courant de beaucoup de choses, mais plus soucieux du paradoxe que de la science certaine, Delbœuf. Louvain a compté des hommes d'un renom universel, Ubaghs, Tits, Lonay ; mais je vous parlerai d'eux tout à l'heure, ainsi que de leurs adversaires Kersten et Gilson, si vous le voulez bien.

» Cette revue des noms les plus saillants de l'histoire de la philosophie en Belgique établit, me semble-t-il, que les Belges sont en philosophie tels qu'ils se révèlent partout, hommes de bon sens, qui savent habilement se guider dans la pratique, mais qui ont peu d'aptitudes et de goût pour la spéculation rationnelle.

— Cette règle ne souffre-t-elle pas d'exceptions ?

— Oui, mais peu nombreuses. M. Paul Mansion, professeur à Gand, et le général de Tilly sont des esprits de premier ordre, qui s'élèvent aux spéculations les plus hautes, mais s'enferment dans le cercle des mathématiques. Tiberghien était un philosophe de profession, il avait l'esprit spéculatif, sans qu'il eût le mérite de l'originalité. Il importa chez nous une philosophie nuageuse, voisine du panthéisme, appelée panenthéisme, imaginée par Krause.

— Puis-je vous demander, Monseigneur, la signification et la valeur de cette philosophie krausiste ?

— Ma foi, ce n'est pas facile à dire. C'est un essai de conciliation entre l'idéalisme subjectiviste de Fichte et la doctrine « objective » de Schelling, avec une certaine dose d'idées chrétiennes. Krause et Tiberghien veulent n'être ni théistes, ni panthéistes. Dieu est hors du monde, dit Krause, car il est indéterminé et le monde est déterminé. Il est aussi dans le monde ; sinon, il ne serait pas tout l'être. Il y a dans ce système — si tant est que l'on puisse appeler système des théories dépourvues d'unité — des contradictions inévitables.

» La *Revue Néo-Scolastique* a publié, sous la signature du chanoine Du Roussaux, un résumé et une sobre critique des vues philosophiques de Tiberghien.

» Chose étrange, et qui n'est pas, à coup sûr, une recommandation pour le système, M. Tiberghien professa à Bruxelles durant un demi-siècle, de 1847 à 1897, et je ne sache pas qu'il ait eu en Belgique un seul disciple pour continuer sa pensée. Plusieurs de ses élèves transportèrent les œuvres de Krause en Espagne, mais Tiberghien ne fit pas école en Belgique.

— Voilà pour les maîtres. Mais les élèves, nos jeunes gens ont-ils de l'attrait pour les études de philosophie ?

Digitized by Microsoft®

— Depuis 1882, reprend Mgr Mercier, date à laquelle fut établi à Louvain un cours libre de philosophie, je n'ai qu'à me louer hautement des sympathies nombreuses et profondes que je rencontrai chez mes élèves laïques et ecclésiastiques.

» Mais vous voulez m'interroger, je pense, sur les dispositions d'esprit des jeunes gens inscrits dans les Facultés de Philosophie et Lettres de nos diverses Universités.

» Eh bien ! non. Ces jeunes gens n'ont pas l'esprit tourné vers la philosophie. Je vois à cela deux causes.

» La plupart des parents envisagent pour leurs fils le but pratique. Les études supérieures doivent les mener à des professions d'avocat, de médecin, d'ingénieur. Et l'on ne voit pas de quelle utilité peut être pour la vie pratique l'étude de la philosophie. Ceux qui s'y adonnent sont l'exception, des jeunes gens qui ont à la fois une certaine indépendance de fortune, du talent, l'amour de l'étude pour elle-même. On ne trouve pas souvent réunies ces diverses circonstances favorables.

» La seconde cause gît dans une conception défectueuse des programmes officiels d'enseignement.

» La philosophie, n'est-ce pas? recherche les solutions dernières, le dernier pourquoi des choses. Or, pour cela, il faut d'abord saisir le pourquoi scientifique. L'étude des faits et des lois scientifiques doit donc être le point de départ, l'appui de la spéculation philosophique, et, par conséquent, il est élémentaire que l'étude des sciences précède l'étude de la philosophie.

» Mais en Belgique, c'est à la Faculté des Lettres que se rattache la philosophie. A vrai dire, on s'y occupe beaucoup de Lettres et d'histoire ; de la Philosophie, peu. Des parties importantes en sont négligées. La dernière loi sur l'enseignement supérieur a bien introduit dans le programme des notions d'anatomie, de physiologie. Mais c'est si peu de chose.

» Ces défectuosités ont éveillé l'attention de Léon XIII et provoqué la création de l'Institut de Philosophie.

— Où vous avez évité, ajoutai-je, de tomber dans ces erreurs. Si je suis bien renseigné, tout votre enseignement philosophique s'appuie sur les sciences étudiées d'abord et parallèlement...

» Je m'apprête à suivre les paroles de Mgr Mercier, quand il s'avise soudain que mes doigts sont nerveux, accusent de la fatigue, et, avec une amabilité parfaite, il me propose quelques minutes de repos.

— Dans notre programme, reprend-il, nous rattachons la philo-

Digitized by Microsoft®

sophie à l'étude des faits, dans les trois domaines de la matière, de la vie, de la moralité.

» La cosmologie ou philosophie de la matière est étudiée en connexion avec la physique, la chimie, la minéralogie, les mathématiques.

» La psychologie est basée sur les sciences biologiques, anatomiques, physiologiques, embryologiques, psycho-physiologiques.

» La morale et le droit naturel sont étudiés en connexion avec les sciences économiques et politiques.

» En dehors du cycle se placent la métaphysique, qui donne les principes premiers de la philosophie, et la théodicée, qui en est le couronnement.

» Parallèlement, nous avons un enseignement triennal de l'histoire de la philosophie.

» Ainsi, notre enseignement, d'une part, se rattache aux sciences, et d'autre part est confronté avec les systèmes philosophiques. C'est là, je crois, la vraie conception de l'enseignement de la philosophie. De cette façon les étudiants de l'Institut peuvent faire une philosophie complète et approfondie.

» Il ne me sied pas de parler d'eux longuement. Mais une expérience de vingt années m'a montré que la philosophie ainsi comprise ne laisse pas la jeunesse belge indifférente. Notre méthode stimule l'esprit de recherche et favorise le goût des travaux personnels. L'avenir dira si nous nous faisons illusion. Mais nous nous berçons très sérieusement de l'espoir que bon nombre de ceux qui une fois se seront ainsi attachés *con amore* à la philosophie, fût-ce par un seul de ses côtés, ne se désintéresseront plus d'elle à l'avenir. Et si tous ne deviennent pas des producteurs, beaucoup d'entre eux formeront à ceux qui écrivent un public de lecteurs. Car, à l'heure présente, sur les presque sept millions de Belges, combien lisent jusqu'au bout un ouvrage de philosophie ? Combien ?

» Toujours les *scienciae grossae atque palpabiles* de notre vieil ami Jacques De Guyse.

— Pourtant vous m'avez déjà cité quelques noms qui surnagent sur cette mer d'utilitarisme, et vous m'avez promis de me parler d'un mouvement d'idées intéressant, dont Ubaghs fut, je pense, le représentant le plus en vue.

— Bien intéressant, en effet, et qui attend encore son historien. Ce serait une page très curieuse de l'histoire de la philosophie en Belgique depuis 1830.

— Pourrait-on esquisser pour nos lecteurs ce mouvement d'idées ?

— Je le pense. Tits, Ubaghs, Lonay, Laforêt, Bossu — ce dernier

Digitized by Microsoft®

professe encore à Louvain — d'une part ; Kersten, Gilson, Mgr de Montpellier, évêque de Liége, et Mgr Malou, évêque de Bruges, d'autre part, furent les principaux champions de la joute philosophico-théologique dont les péripéties se déroulèrent à l'Université de Louvain entre les années 1834 et 1865 environ. La *Revue catholique de Louvain* était l'organe périodique des premiers ; le *Journal historique* de Kersten, celui des seconds.

» Le problème en cause avait pour principal objet la puissance naturelle de la raison humaine et l'origine de ses notions métaphysiques, morales, religieuses.

» La Révolution française avait fait table rase du passé et les esprits malfaisants qui avaient préparé ses excès avaient en quelque sorte divinisé la raison dans l'ordre intellectuel, comme ils avaient divinisé la volonté personnelle dans l'ordre moral et social.

» De Bonald et La Mennais combattirent avec une ardeur peu mesurée le rationalisme. Ils dépassèrent le but. Ils soutinrent, l'un, que la raison n'est capable d'aucune pensée ; l'autre, qu'elle n'est capable d'aucune certitude sans le secours de la tradition, laquelle n'était elle-même, à leurs yeux, que le prolongement d'une Révélation faite par Dieu, à l'origine, à l'humanité.

» Grégoire XVI condamna en 1834 les erreurs de La Mennais.

» Mais les théories de de Bonald paraissaient plus modérées. Les philosophes chrétiens s'efforcèrent de les épurer, d'y modifier les aspects par lesquels elles se rapprochaient davantage du système mennaisien.

» Tits et Ubaghs furent les champions de ce traditionalisme. Les conclusions du criticisme spéculatif de Kant leur avaient fait peur. Au lieu d'éprouver les principes d'où elles sortaient, ils se laissèrent trop facilement persuader qu'il fallait se résigner à leur action dissolvante. Avec le philosophe allemand, ils conclurent que l'existence de Dieu, la liberté humaine, l'immortalité de l'âme ne sont point susceptibles d'une démonstration rationnelle. Kant considéra ensuite ces trois thèses comme des postulats, objet d'une foi morale, Tits et Ubaghs les appuyèrent sur la foi chrétienne.

» D'autre part, aux prises avec le problème de l'origine des idées, les professeurs de Louvain ne voyaient pas d'intermédiaire entre le sensualisme et l'ontologisme. N'admettant pas, comme Aristote et saint Thomas, que les sens nous fournissent les matériaux d'où l'intelligence abstrait les idées, ils allaient à l'ontologisme pour éviter le sensualisme.

» L'influence d'Ubaghs et de son école, qui compta parmi ses plus fervents adeptes un recteur de l'Université, Mgr Laforêt, fut

Digitized by Microsoft®

grande en Belgique : elle s'étendit, à peu d'exceptions près, à tous les séminaires du pays. A Malines, M. l'abbé Peemans fut un des rares à lui résister. Néanmoins, l'intervention de l'autorité romaine mit fin à l'ontologisme et au traditionalisme nuancés des professeurs de Louvain et ainsi se prépara peu à peu le retour à la philosophie traditionnelle, dont le représentant le plus autorisé est saint Thomas d'Aquin.

— En dehors des corps universitaires, la Belgique n'a-t-elle pas eu des philosophes de marque ?

— Assurément. Je ne vous ai pas nommé tous ceux qui, au sein des universités, eussent mérité de l'être. J'aurais dû, pour être plus ou moins complet, vous citer encore, parmi les disparus, Loomans et Leroy à Liége, le Père De Decker à Namur, M. Nuyts, de l'Institut Saint-Louis, à Bruxelles.

» En dehors des universités, il faut citer le Père Carbonnelle, mathématicien et homme de science avant tout, mais soucieux aussi de problèmes d'ordre plus général, ainsi que l'attestent les remarquables études qu'il intitula *Les confins de la science et de la philosophie ;* Van Weddingen, aumônier de la Cour, brillant et très érudit, dont l'ouvrage le plus important est un essai sur la philosophie de saint Anselme. Se souvenant de Platon, il mêlait volontiers la poésie à la philosophie. Il avait un cœur de frère pour ce doux et noble admirateur de la nature, poète avant d'être philosophe, Octave Pirmez. Sait-on que René Taillandier, le critique de la *Revue des Deux-Mondes*, parlant de l'auteur des *Heures de Philosophie*, écrivait : « Je ne savais pas que la Belgique eût un écrivain » de votre valeur. Nulle part je n'ai vu l'âme exposée avec autant » de sincérité, décrite avec autant de profondeur et de charme... » Il est des âmes solitaires et sacrées ; vous êtes, Monsieur, une de » ces âmes. » Et l'on a retrouvé dans la bibliothèque de Sainte-Beuve deux volumes de Pirmez avec cette annotation : « à relire ». Il faut citer encore le jésuite De San, de très grande valeur, penseur profond, qui ne publia malheureusement en philosophie qu'une partie d'un traité de cosmologie ; le Père Lepidi, dominicain, aujourd'hui maître du Sacré-Palais à Rome ; le cardinal Deschamps, dont les œuvres apologétiques sont riches de saine et forte philosophie, et son fidèle ami, encore en vie aujourd'hui à Malines, Mgr Gautier. Il en est d'autres, en des milieux intellectuels très divers. Ainsi, je me plais à mentionner un professeur d'athénée, M. Remacle, auteur de plusieurs articles de la *Revue de métaphysique et de morale*, qui révèlent un esprit spéculatif très délié. Le Père Dummermuth, par des travaux considérables de controverse

Digitized by Microsoft®

philosophico-théologique, le Père De Munnynck, par plusieurs études brillantes sur divers sujets de circonstance, font grand honneur à la maison d'études des Frères-Prêcheurs de Louvain.

» Je pense un moment à promener mon interlocuteur à travers nos universités pour y rencontrer nos philosophes d'aujourd'hui. Nous verrions à Bruxelles, Denis, Dwelshauwers, Berthelot ; à Liége, Merten, Grafé ; à Gand, Halleux, Van Biervliet, Hoffman ; à Louvain, le chanoine Forget, Mgr Lefebvre, qui eut l'honneur d'être choisi pour faire l'éducation religieuse et philosophique du prince Albert ; le baron Descamps, Van Hoonacker, Laminne ; à Namur, le P. Castelein, qui publia récemment un remarquable cours de psychologie ; au Collège de la Compagnie de Jésus à Louvain, le P. Lahousse ; au Petit Séminaire de Malines, les chanoines De Coster et Appelmans ; à Saint-Louis, à Bruxelles, Du Roussaux et Vosters. Mais ce sont choses connues.

» Connu aussi le groupe des hommes remarquables qui professent à l'Institut thomiste : Nys, qui enseigne la chimie et la cosmologie ; Deploige, dont on connaît l'étude sur le referendum en Suisse ; A. Thiéry, ancien élève de Wundt à Leipzig, et qui a créé à Louvain un laboratoire de psycho-physiologie ; De Wulf, qui, comme Bäumker et von Hertling en Allemagne pour les philosophes du moyen âge, a entrepris, avec la collaboration de M. Auguste Pelzer, la publication des textes des philosophes belges des XIIIe et XIVe siècles ; M. Defourny, professeur de sociologie et d'économie sociale, auteur d'une remarquable critique de la sociologie positiviste d'Aug. Comte ; C. Van Overbergh, directeur général de l'enseignement supérieur de Belgique, qui a donné des séries de conférences sur le socialisme scientifique.

» Sans doute, si j'interrogeais Mgr Mercier sur tous ceux-là et sur la jeune et brillante phalange d'agrégés qui se rattachent à leur École, il ne me répondrait pas et me renverrait aux éloges que firent d'eux d'importantes revues étrangères de Berlin, de Paris, de Rome.

» Je reviens donc à des vues plus générales. Et puisque aussi bien nous avons tout à l'heure dit un mot des fidéistes et traditionnistes, qui mettaient un acte de foi à la base de leur science et avaient comme but direct l'apologétique, je demande au directeur de l'Institut de Louvain quel est son but direct.

— Mais, dit-il, former des hommes qui se vouent à la science pour elle-même. Fournir à l'Église des travailleurs qui défrichent le terrain de la science, comme jadis les moines d'Occident ont défriché le sol inculte de l'Europe chrétienne et préparé la civilisation matérielle dont elle jouit aujourd'hui : montrer le respect que

Digitized by Microsoft®

l'Église a pour la raison humaine et le fruit qu'elle attend de ses œuvres à la gloire de Celui qui s'est proclamé le Maître des sciences. Affirmer cette capacité à la science que revendiquent les catholiques et conquérir le droit de parler au monde savant et de s'en faire écouter.

— Ne craignez-vous pas, Monseigneur, que les jeunes gens ne perdent, dans ce commerce habituel avec des théories philosophiques si multiples et souvent si opposées, la fermeté de leurs convictions spiritualistes et chrétiennes ?

— Il nous est revenu, me répond Mgr Mercier, qu'en certains milieux étrangers, même catholiques, ce danger n'a pas toujours pu être évité. Au contraire, nous avons la joie de constater que la philosophie affermit la conviction de nos élèves. Pourtant nous ne leur cachons rien. Nous avons ici cent quarante revues qui leur sont ouvertes. Ils connaissent tous les systèmes. Mais les travaux personnels auxquels ils se livrent les habituent à réfléchir. Habitués à observer, dans leurs études scientifiques, les faits précis, ils apprennent à ne pas les confondre avec des hypothèses superficielles. L'observation scientifique sert de lest ; l'histoire de la philosophie sert de contrôle. L'une et l'autre affermissent les convictions de nos jeunes néo-thomistes.

» Je vous résume un fait. Des centaines de jeunes gens ont été assis au pied des chaires de l'Institut Saint-Thomas. Y a-t-il eu parmi eux une seule défection ? J'en doute et je me réjouis de pouvoir vous produire ce fait en témoignage public de la vigueur de la pensée et des principes de la philosophie thomiste.

— Somme toute, dis-je encore, quels sont actuellement les grands systèmes qui se disputent la pensée contemporaine ?

— Deux hommes surtout sont en lutte : Kant et saint Thomas. Un professeur de Jena écrivait récemment dans la revue *Kantstudien* un article remarquable intitulé : « Un duel entre Kant et saint Thomas d'Aquin ». C'est bien cela. D'une part, dans les pays protestants et rationalistes le vent est à un monisme idéaliste issu de Kant. D'autre part, les pays catholiques admettent de plus en plus — et le ralliement est fait à peu près partout — une philosophie scientifique basée sur les faits d'expérience selon les principes d'Aristote et de saint Thomas.

» C'est sur cette déclaration que j'ai quitté l'éminent directeur de l'école néo-thomiste.

» Je songeais, en m'en allant, à l'influence considérable acquise déjà dans le monde par ce groupe de penseurs et de savants, qui veulent être de leur temps, travailler les matériaux fournis par la

Digitized by Microsoft®

minute présente, en extraire une philosophie affirmative à opposer à l'universel scepticisme.

» Que ce soit une gloire pour notre pays de posséder ce centre intellectuel et scientifique d'où rayonnera une doctrine de vie, les étrangers sont là pour nous la reconnaître et nous l'envier. »

ÉDOUARD NED.

VII.

LE PÈRE HENRI SUSO DENIFLE
des Frères-Prêcheurs (1844-1905).

Le Père Henri Suso (dans le monde Joseph) Denifle, dont le nom fait songer à Nivelles — son grand-père était belge et wallon, — est né le 16 janvier 1844 à Imst en Tyrol, où son père était instituteur. En 1861, il entra au couvent des Dominicains à Gratz, fit l'année suivante sa première profession religieuse et fut ordonné prêtre en 1866. Après avoir étudié la philosophie et la théologie à Gratz, à Rome et à Saint-Maximin-lez-Marseille, il professa la théologie, de 1870 à 1880, au couvent de Gratz et s'adonna également à la prédication qui lui valut un succès considérable. En automne 1880, il fut appelé à Rome à la charge de définiteur général de l'Ordre pour la province allemande. En décembre 1883, il obtint, grâce au cardinal Hergenröther, la place de sous-archiviste du Saint-Siège et devint consulteur de la Commission cardinalice pour les études historiques. Sa vie s'est depuis lors écoulée à Rome, sauf les absences que motivèrent ses nombreux voyages aux archives et aux bibliothèques de l'Europe et des vacances souvent passées aux bords du Rhin ou de la Moselle.

Membre de la Société savante de Goettingue, des Académies de Berlin, de Paris, de Vienne, de Prague, il devait se rendre au mois de juin dernier à Cambridge pour y recevoir de l'Université le doctorat *honoris causa* en même temps que son ami, le P. Ehrle. Parti de Rome le 4 juin, il arriva le jour suivant à Munich où il eut une attaque d'apoplexie. Il y mourut le 10 juin, la veille de la Pentecôte.

* * *

La carrière du P. Denifle jalonnée par ces dates, nous a valu de nombreux ouvrages d'un mérite vraiment exceptionnel. Après avoir donné un fruit de sa prédication dans l'étude : *Die katholische*

Digitized by Microsoft®

Kirche und das Ziel der Menschheit (Gratz, 1872), il se place pour longtemps sur le terrain de la mystique allemande du XIVe siècle. En 1873, parut un livre de dévotion : *Das geistliche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden des 14. Jahrhunderts* [1]), dont Mmes de Flavigny et de Pitteurs viennent de donner une adaptation française : *La vie spirituelle d'après les mystiques allemands du XIVe siècle* (Paris, Lethielleux). L'auteur y a fondu environ 2500 passages, groupés en trois parties d'après les voies purgative, illuminative et unitive de la perfection chrétienne.

En 1875, le P. Denifle ouvre, dans les *Historisch-politische Blätter*, une série d'études sur les amis de Dieu, en traitant d'abord du *Gottesfreund im Oberlande*. Il annonce en même temps comme prochaine la publication d'un ouvrage sur « la mystique allemande du XIVe siècle en face de ses récents exposés », où il devait s'agir exclusivement de la mystique et de la spéculation chez Eckhart, Tauler et le bienheureux Henri Suso. Si cet ouvrage ne parut jamais, grâce à une particularité du caractère du P. Denifle dont nous trouverons d'autres manifestations, il dédommagea le monde scientifique de cette perte par d'autres études relatives aux mystiques allemands de l'époque.

Ses recherches sur « l'ami de Dieu de l'Oberland » l'amenèrent à s'occuper entre autres de Nicolas de Bâle, de Rulman Merswin, de Marguerite de Kentzingen. Il édita « le livre de la pauvreté spirituelle » (*Das Buch von der geistlichen Armut, bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Jesu*, Munich, 1877), le traité des « trois questions », celui-ci dans une étude critique sur la conversion de Tauler (*Taulers Bekehrung kritisch untersucht*, Strasbourg, 1879) et une partie des écrits allemands du bienheureux Henri Suso (*Die Schriften des seligen Heinrich Seuse*. Un seul volume paru. Munich, 1880). Il engagea diverses polémiques avec d'autres historiens de la mystique allemande et critiqua notamment d'une manière décisive les ouvrages de Preger (*Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*) et de Jundt (*Les amis de Dieu au XIVe siècle*).

A part les ouvrages que nous venons de relever, ses études sur

1) La cinquième édition de l'ouvrage a paru l'année passée, chez Moser à Gratz. Comme il l'avait fait dans la quatrième édition, l'auteur a supprimé l'indication des écrivains et des écrits auxquels les textes sont empruntés. C'est qu'après s'être partiellement proposé jusque-là de faire mieux connaître les mystiques allemands, il vise désormais, d'une manière exclusive, le bien spirituel du lecteur, auquel il rappelle le mot de l'Imitation : *Non quaeras quis hoc dixerit, sed quid dicatur, attende.*

Digitized by Microsoft®

la mystique allemande du XIVe siècle, auxquelles s'ajouteront plus tard quelques autres sur maître Eckhart, furent publiées dans les *Historisch-politische Blätter* (1875), dans la *Zeitschrift für deutsches Alterthum und deutsche Litteratur* (1876, 1877, 1880, 1881), dans l'*Anzeiger für deutsches Alterthum* (1876, 1877, 1879).

En 1880, le P. Denifle travaillait à une « histoire des amis de Dieu dans l'Allemagne du XIVe siècle », lorsque son départ définitif pour Rome eut pour effet d'imprimer à ses études une orientation quelque peu différente. A défaut de matériaux relatifs aux mystiques allemands, le P. Denifle trouva largement dans les bibliothèques et les archives romaines de quoi résoudre d'autres questions qui préoccupaient son esprit. Il songea tout d'abord à se rendre un compte exact des prophéties du XIVe siècle qui annonçaient des catastrophes imminentes, ce qui l'amena à étudier les prophéties semblables du XIIe et du XIIIe siècle. En s'occupant de l'abbé Joachim, de l'évangile éternel et de ses vicissitudes à l'Université de Paris vers le milieu du XIIIe siècle, il constata bientôt l'absolue insuffisance des travaux qui avaient été consacrés jusque-là à ces sujets ainsi qu'à la lutte de l'Université de Paris avec les ordres mendiants. C'est ce qui lui fit concevoir le projet d'un ouvrage sur l'Université de Paris et les ordres mendiants dans la première moitié du XIIIe siècle, où l'évangile éternel serait étudié en appendice. Mais ayant remarqué, au cours de ses recherches, que tous les auteurs et notamment Du Boulay, dans son *Historia Universitatis Parisiensis*, s'étaient trompés sur les origines de l'Université de Paris, le Père Denifle recommença son travail *ab ovo* pour en tirer une histoire des écoles et de l'Université de Paris jusqu'à la fin du XIVe siècle. Il entreprit en même temps d'y rattacher l'histoire des autres universités de l'Europe pendant la même époque.

En 1885, parut à Berlin, chez Weidmann, le premier volume de l'ouvrage dont le titre général s'énonçait : *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400* et qui devait comprendre en tout cinq volumes. Des deux premiers, l'un devait retracer les origines et la fondation des universités jusque vers 1400, l'autre exposer l'organisation et la constitution des universités et des collèges. Les trois derniers volumes devaient être réservés à l'Université de Paris.

Le premier volume *(Entstehungs- und Gründungsgeschichte der mittelalterlichen Universitäten bis 1400)*, s'ouvre (pp. 1-40) par une étude sur la désignation et l'idée des universités du moyen âge *(studium, studium generale, Universitas, Academia, Gymnasium)*. Il expose ensuite la genèse et le développement d'abord des deux plus anciennes universités, Paris et Bologne (pp. 40-218), puis des

Digitized by Microsoft®

autres universités de l'Europe jusqu'en 1400 (pp. 219-652). Les universités y sont enfin étudiées aussi bien dans leurs relations avec les écoles antérieures (pp. 653-742) que dans les causes de leur apparition (pp. 743-791). L'ouvrage se termine par des conclusions (pp. 792-799), des appendices et des additions (pp. 800-814).

Ce volume fut le seul qui parut. Mais il suffit pour signaler son auteur à l'attention du Conseil général des Facultés de Paris qui lui confia une œuvre plus vaste. Sous ce patronage et avec le concours de M. Em. Chatelain, professeur de paléographie à la Sorbonne, le P. Denifle se mit à rassembler tous les documents manuscrits relatifs à l'histoire de l'Université de Paris depuis la fin du XIIe siècle jusqu'à la fin du XVe, pour en composer le Cartulaire. En 1889, les presses de la maison Delalain de Paris donnèrent le premier tome de cet ouvrage qui fut publié aux frais du Ministère de l'Instruction publique de France et couronné d'un prix de 10.000 fr. (*Chartularium Universitatis Parisiensis sub auspiciis consilii generalis facultatum Parisiensium ex diversis bibliothecis tabulariisque collegit et cum authenticis chartis contulit Henricus Denifle, O. P., in archivio Sedis apostolicae vicarius, auxiliante Aemilio Chatelain, bibliothecae Universitatis in Sorbona conservatore adiuncto*). Les quatre tomes parus en 1889, en 1891, en 1894 et en 1897 nous conduisent, le premier de l'année 1200 où Philippe-Auguste garantit par un privilège la sécurité personnelle des étudiants de Paris, jusqu'à l'avènement de Philippe le Bel en 1285 ; le second jusqu'à l'avènement de Jean le Bon en 1350 ; le troisième jusqu'à la mort de Clément VII en 1394 ; le quatrième, jusqu'à la réforme de l'Université en 1452. De cette dernière époque, le P. Denifle a réservé autant que possible, pour le tome V encore à paraître, tout ce qui regarde le schisme à partir du pontificat de Benoît XIII, les conciles généraux et provinciaux, les erreurs de Wiclef et des Bohèmes, ainsi que les controverses soulevées au concile de Constance au sujet du franciscain Jean Petit. Il a, de plus, omis les documents propres aux nations anglaise et gallicane.

C'est que, tout en gardant pour la fin du Cartulaire les pièces concernant les collèges séculiers, l'auteur avait décidé de publier à part sous le titre général : *Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis* les documents relatifs aux quatre organisations nationales des étudiants de la Faculté des arts.

Deux tomes seulement parurent en 1894 et en 1897. Ils constituent le *liber procuratorum nationis Anglicanae (Alemanniae)*, l'un pour les années 1333 à 1406, l'autre pour les années 1406 à 1466.

Le P. Denifle était déjà fort avancé dans son travail d'hercule,

Digitized by Microsoft®

lorsqu'il fut étonné de relever dans les registres des traces innombrables des effets désastreux de la guerre de Cent ans sur les églises et les monastères de France. Il s'arrêta pour compulser à nouveau les documents de ce genre et donna, en 1897 et en 1899, deux tomes d'un nouvel ouvrage de grande valeur intitulé : *la Désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de Cent ans.*

Cependant au milieu de ces travaux sur l'Université de Paris et sur les désastres des églises et des monastères, le P. Denifle se préoccupait d'un autre sujet, la décadence du clergé séculier et régulier au xve siècle. En l'étudiant dans les sources, en suivant la filière de son histoire, il se vit bientôt amené en plein xvie siècle. Il fut surpris d'y rencontrer à partir de la troisième décade une foule de religieux et de prêtres en rupture de vœux et qui avaient de plus, à la différence de l'époque précédente, rénié les croyances religieuses admises jusque-là. Ayant trouvé Luther à leur tête, le P. Denifle entreprit l'étude régressive du réformateur jusqu'aux débuts de son professorat. Pour contrôler les résultats de ses recherches, il refit le même chemin en sens inverse en suivant l'évolution de Luther année par année. Surtout il voulut fixer, dans la vie du personnage, le moment psychologique qui lui permit de comprendre sa personnalité et d'expliquer son rôle de coryphée.

Ainsi naquit le grand ouvrage qui a pour titre : *Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung quellenmässig dargestellt* (Vol. I, Mayence, 1905).

La première édition du premier volume ayant été enlevée en un mois, le P. Denifle le refondit et le divisa en trois tomes dont le premier parut en 1904 et le second quelques jours avant sa mort. Le second tome se compose d'un grand nombre de textes sur la justice de Dieu et la justification. Pourvus chacun d'une introduction plus ou moins longue, ces textes sont empruntés à divers exégètes patristiques et surtout médiévaux, ainsi que le titre l'indique : *Quellenbelege. Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1, 17) und Justificatio.*

Quant au reste de l'ouvrage, le troisième tome est annoncé pour la fin de cette année et le second volume, dont le P. Denifle a eu le temps de préparer la plus grande partie, pour l'année prochaine.

Aux premiers écrits du savant Dominicain et aux œuvres maîtresses dont nous venons de retracer la genèse, il faut ajouter les *Specimina paleographica Regestorum Romanorum Pontificum* (Rome, 1888) et des brochures de polémique : *Les Universités françaises au moyen âge ; Avis à M. Marcel Fournier* (Paris, 1892) au sujet de son édi-

Digitized by Microsoft®

tion des *Statuts et privilèges des Universités françaises*, et *Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung. Prinzipielle Auseinandersetzung mit A. Harnack et R. Seeberg* (Mayence, 1904). Il faut encore y ajouter, en dehors des articles déjà cités, des comptes-rendus dans la *Deutsche Litteraturzeitung*, des documents relatifs à la fondation et aux premiers temps de l'Université de Paris publiés dans les *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile de France* (t. X), des études sur l'auteur de l'Imitation (*Zeitschrift für katholische Theologie*, 1882, 1883), sur la discussion de Pablo Christiani avec Moïse Nachmani tenue à Barcelone en 1263, sur l'ouvrage de G. Kaufmann, *Geschichte der deutschen Universitäten*, sur Jordan et Jean le Teutonique, généraux de l'Ordre des Dominicains (*Historisches Jahrbuch*, 1887 et 1889), sur les délégués des universités françaises au Concile de Constance (*Revue des bibliothèques*, 1892), sur la Bible comme servant de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris (*Revue thomiste*, vol. II), enfin et surtout de nombreux et importants articles dans l'*Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte* que le P. Denifle et le P. Ehrle fondèrent en 1885 et rédigèrent seuls depuis lors.

* * *

On n'attendra pas de nous le relevé de tous les points sur lesquels les recherches du P. Denifle ont enrichi la science : ce travail exigerait des volumes. Nous voudrions cependant donner une idée de l'importance et de la valeur de son œuvre scientifique et signaler notamment ses principaux résultats en ce qui concerne l'étude des scolastiques.

D'une façon générale, on peut dire que le P. Denifle a renouvelé tous les sujets dont il s'est occupé. Il a débarrassé l'histoire d'une foule d'erreurs ou de légendes, établi d'une manière irréfutable un plus grand nombre de points jusque-là ignorés ou contestés, renseigné des sources en abondance, fourni des matériaux sûrs et bien ordonnés aux historiens futurs.

Ces constatations grandissent en importance, si l'on songe que l'activité scientifique du savant dominicain est parvenue à embrasser, dans ses domaines les plus divers, à peu près toute l'époque du XIIIe au XVe siècle, et qu'elle l'a même dépassée en des matières importantes.

Aussi serait-ce s'exposer à retarder, sinon à s'égarer, que de ne pas utiliser ses travaux dans des recherches sur la période de splendeur et de décadence du moyen âge. Il demeure le guide indispensable de ceux qui voudraient entreprendre l'étude

Digitized by Microsoft®

historique de la civilisation médiévale, de l'Église catholique, de Luther et du luthéranisme, des Etats de France, de l'Angleterre, de l'Allemagne et de l'Italie aux XIVe et XVe siècles, de l'enseignement et des universités, des ordres religieux, de la diplomatique pontificale, de la philosophie, du droit, de la mystique, de la théologie et de l'exégèse.

Si son histoire des universités au moyen âge déclasse les six volumes in-folio de l'*Historia Universitatis Parisiensis* de Du Boulay (Paris, 1665-1673), parce qu'avec une maîtrise incomparable du sujet, le P. Denifle a basé ses conclusions, autant que possible, sur les sources manuscrites, son édition du Cartulaire de l'Université de Paris constitue la mine la plus riche pour l'histoire du XIIIe, du XIVe et du XVe siècle.

C'est que l'Université de Paris a longtemps été la première école du monde et que les étudiants y affluaient de tous les pays. Ses professeurs ne parlent-ils pas, dans une lettre du 4 février 1254, du « fondement de l'Eglise que l'on sait être l'Université de Paris » ? Son importance scientifique diminue sans doute au XVe siècle, mais c'est au profit de son importance politique, l'Université s'intéressant alors plus aux affaires politiques qu'à l'avancement et à l'enseignement de la science. Aussi tout événement politique de la France a-t-il à cette époque sa répercussion dans ce corps qui traite déjà vers la fin du XIVe siècle presque d'égal à égal avec l'évêque de Paris, avec le roi et avec le Parlement [1].

Bien qu'ils se limitent en apparence à une seule des quatre facultés universitaires, les documents de l'*Auctarium* relatifs aux quatre nations le cèdent à peine en importance aux tomes du Cartulaire, au moins à certaine époque où ils offrent, pour ainsi dire, la chronique de la Faculté des arts, voire de toute l'Université. C'est que cette organisation par nations groupait de fait à peu près toute l'Université, les membres d'une nation lui demeurant ordinairement attachés après leur entrée dans une des autres facultés, parfois même après leur doctorat en médecine, en droit ou en théologie.

Mais le Père Denifle ne s'est pas borné à recueillir et à publier les sources originales de l'Université, en tenant compte des copies parfois nombreuses qui en existent non seulement à Paris, mais encore dans d'autres bibliothèques et archives. Il a joint de plus à un texte fort soigné des notes nombreuses sur les personnages, les événements et les ouvrages ou les manuscrits conservés des ouvrages

1) Voir l'étude que M. le professeur Kirsch a consacrée, à la suite du P. Denifle, à l'*Université de Paris au moyen âge* (*Revue thomiste*, III, pp. 661-685).

Digitized by Microsoft®

mentionnés. Il a beaucoup facilité l'usage du Cartulaire par une double table, l'une chronologique qui reproduit les regestes des documents publiés, l'autre onomastique qui renseigne, en indiquant l'endroit, les personnages cités et leurs titres. C'est ainsi que le tome II et le tome IV contiennent respectivement plus de 5000 et plus de 4500 noms propres.

Enfin l'édition est précédée de longues introductions, véritables études où l'éditeur expose à grands traits quelques résultats des plus notables de ses recherches sur les institutions, les personnages ou les événements auxquels se rapportent les documents publiés, réforme des jugements généralement reçus et apporte des conclusions nouvelles.

Comme on le voit, les matériaux accumulés dans le Cartulaire et dans l'*Auctarium* se trouvent amenés à pied d'œuvre dans l'instrument de travail que représente la publication du P. Denifle. Il en est ainsi, en particulier, pour ce qui regarde l'étude des scolastiques, soit qu'on s'occupe de leur vie ou des manuscrits qu'ils nous ont laissés, soit qu'on envisage leur œuvre philosophique, théologique ou mystique.

Personne n'était mieux préparé et mieux qualifié pour nous renseigner avec compétence à leur sujet que le savant dominicain. « Pendant ses études de philosophie et de théologie à Gratz, à Rome, et à Saint-Maximin près de Marseille, écrit M. le professeur Kirsch [1], il se sentit attiré principalement par les chefs-d'œuvre d'Aristote et étudia en même temps l'usage qu'en avaient fait les grands scolastiques du moyen âge... C'est ainsi qu'il se prépara à l'étude de saint Thomas d'Aquin dont les œuvres sont à la base de la formation théologique des jeunes clercs de l'Ordre des Frères-Prêcheurs. » Un professorat de dix ans le maintint ensuite dans ce même commerce.

Le P. Denifle eut souvent l'occasion de montrer contre Preger et d'autres historiens, combien cette préparation était nécessaire, en ce qui concerne les mystiques médiévaux. Preger dans son « Histoire de la mystique allemande », qui lui valut un siège à l'Académie de Munich, ne soutenait-il pas, par exemple, que l'essence de l'âme est acte pur d'après saint Thomas d'Aquin ? Aussi, tout en relevant les erreurs commises, le P. Denifle insistait-il sur ce qu'il fallait exiger de l'historien de la mystique allemande. Onze ans plus tard, il revient sur ce point en écrivant : « il (l'his-

1) *Le R. P. Denifle, O. P.* Notice biographique et nécrologique (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 1905, p. 666).

Digitized by Microsoft®

torien de la mystique allemande) doit connaître à fond la scolastique, notamment les œuvres de saint Thomas. Sinon, il déracine forcément les mystiques allemands du terrain de l'histoire auquel ils appartiennent ; il niera qu'ils sont eux-mêmes le terme d'une évolution, ce qui est un fait ; il n'arrivera jamais à l'intelligence exacte de leur terminologie, encore moins de celle de leurs doctrines » (*Archiv*, II, p. 532).

C'est ici le lieu de se demander quelles données nouvelles les travaux du P. Denifle ont apportées à l'histoire des scolastiques.

Sur le terrain de la mystique allemande, il a montré que l'Ami de Dieu de l'Oberland n'a jamais existé, que Nicolas de Bâle en qui l'on croyait le retrouver est un « beghard » brûlé à Vienne en 1409, que les écrits qui circulent sous le nom de l'Ami de Dieu sont l'œuvre d'un laïque de Strasbourg, de Rulman Merswin. Il a établi que Tauler n'est pas le maître d'Écriture sainte qui aurait été converti par l'Ami de Dieu, et que le « livre de la pauvreté spirituelle », connu sous le titre « l'imitation de la pauvre vie de Jésus par Tauler », n'est pas l'œuvre de ce dernier.

Plus intéressants sont les résultats auxquels le P. Denifle est arrivé au sujet de la patrie, des œuvres latines et des doctrines de maître Eckhart (*Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre*, *Archiv*, II, pp. 417-652 ; *Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckeharts in Cues*, *ibid.*, pp. 675 sqq. ; *Die Heimat Meister Eckeharts*, *ibid.*, V, pp. 349 sqq.).

Ce personnage avait été surfait par les auteurs qui opposaient volontiers la mystique médiévale à la scolastique. « Leurs jugements sur le talent philosophique d'Eckhart, écrit le P. Denifle, doivent mettre en joie tous ceux qui connaissent la scolastique. On le vantait comme le héraut de la théologie et de la philosophie de l'avenir, comme le père de la philosophie chrétienne (Preger), comme un des penseurs les plus originaux du moyen âge (Ch. Schmidt). On ne savait pas que l'admiration qu'on professait pour la spéculation d'Eckhart s'adressait simplement, dans la mesure de sa légitimité, à la mère dont le sein avait nourri Eckhart, à savoir à la scolastique dont on rencontrait les doctrines pour la première fois, mais d'une manière fort insuffisante, dans les écrits allemands d'Eckhart » (*Archiv*, vol. II, p. 424).

Or quelles sont les conclusions du P. Denifle ? Maître Eckhart n'est pas originaire de Strasbourg, mais de Hochheim, localité de la Thuringe, située à deux lieues au nord de Gotha. Ses écrits et ses sermons allemands ne représentent qu'une portion minime de son œuvre dont la majeure partie, la plus importante au point de

Digitized by Microsoft®

vue systématique, est rédigée en latin. Leur auteur n'abandonne pas le terrain de la scolastique. S'il n'est pas panthéiste en ce qu'il identifierait l'essence divine et l'essence de la créature au point de réduire celle-ci à n'être que la manifestation de celle-là, sa doctrine aboutit cependant logiquement à une certaine identification partielle de la divinité et de la créature, en tant que l'être de Dieu serait l'être formel de toutes les créatures. C'est ce que le P. Denifle établit à la suite d'une étude doctrinale détaillée sur les parties de l'*opus tripartitum* qu'il avait retrouvées dans un manuscrit de la bibliothèque d'Erfurt et dont il a publié en même temps les plus importants passages. Ce travail n'avait pas encore été imprimé, lorsque le P. Denifle, à la bibliothèque de l'hôpital de Cuse-sur-Moselle, mit la main sur un second manuscrit, plus correct et plus riche que le précédent, écrit en 1444 à la demande du cardinal Nicolas de Cues. Nous lui devons ainsi de connaître presque tous les écrits latins non retrouvés jusque-là, que Trithemius attribuait à maître Eckhart. Ajoutons que le dominicain allemand a réédité, d'après les sources originales, les actes du procès fait à maître Eckhart en 1527.

La question de l'Évangile éternel a beaucoup bénéficié des recherches du P. Denifle (*Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*, *Archiv*, I, pp. 49-98 ; *Protokoll der Commission zu Anagni*, *ibid.*, pp. 99-142).

Le premier il a distingué les acceptions différentes de l'expression : Évangile éternel. Joachim de Flore n'entend pas un évangile écrit, mais l'Évangile spirituel de la troisième période du monde que l'Esprit-Saint communiquera par un don spécial à l'ordre religieux chargé de le prêcher partout. Vers le milieu du XIIIe siècle, le franciscain Gérard de Borgo matérialise et transpose l'expression dans son *Introductorius in Evangelium aeternum*, faussement attribué à Jean de Parme. Il l'applique aux trois principaux écrits (*Concordia novi et veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalypsin*, *Psalterium decem chordarum*) de Joachim et fait de celui-ci le rédacteur de l'Évangile propre à la troisième période. Enfin, des contemporains de Gérard appellent Évangile éternel soit la *Concordia* avec l'*Introductorius* qu'ils désignent respectivement comme *prima* et comme *secunda pars*, soit seulement l'*Introductorius*.

C'est que Gérard, en publiant en 1254 son *Introductorius*, y avait joint la *Concordia* qu'il accompagnait de gloses dans le sens de ses idées personnelles. Cette publication fut exploitée par Guillaume de Saint-Amour et ses partisans qui s'en faisaient une arme contre les ordres mendiants. Ils dressèrent une liste de trente et une erreurs

Digitized by Microsoft®

qu'ils prétendaient trouver dans l'Évangile éternel, pour les faire condamner du Saint-Siège.

Le P. Denifle établit, qu'abstraction faite des propositions relatives à l'*Introductorius* aujourd'hui perdu, le reste des propositions se ramènent toutes à des passages de la *Concordia*. Seulement, bien peu reproduisent la pensée de Joachim, beaucoup ne deviennent erronées que parce qu'on a détourné les textes de leur sens véritable, d'autres enfin énoncent des conséquences contre lesquelles Joachim aurait protesté.

Le savant dominicain conclut qu'il n'est plus permis de se servir des trente et une propositions pour exposer les idées de Joachim ou de Gérard.

Par contre, il signale comme « l'exposé le plus intéressant et le plus riche écrit jusqu'ici du système de Joachim », les nombreux extraits que Florence, évêque d'Accon, avait lui-même recueillis et lus devant la Commission pontificale réunie à Anagni en 1255 pour connaître de l'*Introductorius* et des écrits de Joachim. Cette étude figure d'ailleurs dans le procès-verbal de la Commission dont le P. Denifle donne une reproduction soignée. La Commission condamna l'*Introductorius* sans censurer les écrits de Joachim dont l'usage et la propagation furent défendus quelques années plus tard au concile provincial d'Arles. Néanmoins, de nombreux manuscrits en existent encore, comme on peut s'en convaincre par la liste que le P. Denifle en a dressée.

Les sententiaires de l'École d'Abélard ont fourni la matière d'une étude féconde en données nouvelles (*Die Sentenzen Abaelards und die Bearbeitungen seiner Theologie vor Mitte des 12. Jahrhunderts*, *Archiv*, I, pp. 402-469 ; 584-624).

On admettait généralement que le livre de sentences publié par Reinwald sous le titre : *Petri Abaelardi epitome theologiae christianae* (Berlin, 1855) était l'œuvre, non pas d'Abélard, comme le pensait l'éditeur, mais d'un élève qui aurait rédigé ses leçons. D'aucuns identifiaient le livre avec les *Sententiae divinitatis* que Gauthier de Saint-Victor met sur le compte de Pierre Abélard et contre lesquelles il s'élève dans son ouvrage couramment intitulé : *contra quatuor labyrinthos Franciae*.

Le savant dominicain démontre que les *sententiae divinitatis* visées par Gauthier nous sont conservées dans deux manuscrits de Munich, mais qu'elles ne sont ni hérétiques, ni l'œuvre d'Abélard. Quant au livre de sentences édité par Reinwald, le P. Denifle a retrouvé le même *incipit (tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, fides videlicet, caritas et sacramentum)*,

Digitized by Microsoft®

avec sa division tripartite si caractéristique dans trois autres livres de sentences qu'il a découverts : l'un nous est parvenu dans un manuscrit de l'abbaye de Saint-Florian en Haute-Autriche, l'autre constitue les sentences de maître Roland qui devint plus tard le pape Alexandre III et dont le P. Gietl a depuis lors édité l'ouvrage (*Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III.* Freiburg, 1891), le troisième, conservé dans un manuscrit de Munich, reproduit les sentences de maître Omnibene.

Après une étude approfondie sur le contenu des quatre livres de sentences, le P. Denifle démontre que leurs auteurs ont puisé dans Abélard comme à leur source commune. S'ils n'ont pas en réalité rédigé ses leçons orales, leurs ouvrages reposent cependant sur un cours ordonné de théologie de sa composition. Un fragment de ce cours nous est parvenu dans l'*Introductio ad theologiam* à laquelle furent empruntées les propositions erronées que condamna le synode de Sens en 1141.

Il a donc existé une école théologique d'Abélard, bien que les auteurs en question aient subi fort différemment l'influence du maître. De plus, Bologne a compté vers le milieu du XIIe siècle une école théologico-canonique. S'il est très probable que maître Omnibene lui appartient, elle peut certainement revendiquer maître Roland ainsi que le sententiaire Gandulphe qui semble avoir échappé au courant d'idées provoqué par Abélard.

Sur les sources de l'histoire des ordres religieux dominicain, franciscain, carmélite et de leurs savants, le P. Denifle a publié dans l'*Archiv* plusieurs articles dont un surtout présente un intérêt considérable pour l'histoire de la philosophie et de la théologie scolastiques.

Sous le titre général : *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. u. 14. Jh.* (*Archiv*, II, pp. 165-248), il a non seulement étudié, mais encore édité d'une manière critique, d'abord la liste des dominicains maîtres en théologie de 1229 à 1360, commencée par Etienne de Salanhac, continuée et complétée par Bernard Gui, ensuite la liste des écrivains dominicains et de leurs ouvrages composée avant la canonisation de saint Thomas d'Aquin et conservée dans un manuscrit de l'abbaye de Stams en Tyrol. Il s'est également occupé des renseignements que fournissent sur ces écrivains Etienne de Salanhac, Bernard Gui et surtout Pignon, dont le catalogue le cède à peine en importance à celui de Stams. Enfin le P. Denifle publie des extraits d'un document qui remonte au milieu du XIIIe siècle, où sont notés les livres prêtés entre les dominicains de Barcelone.

Digitized by Microsoft®

En dehors des études de longue haleine dont nous venons de parler, auxquelles il faut ajouter une étude restée inachevée sur les *correctoria* du texte de la Bible au XIIIe siècle (*Die Handschriften der Bibelcorrektorien des 13. Jhs. Archiv*, IV, pp. 265-311 ; pp. 471-601), d'autres résultats méritent d'être relevés au point de vue scolastique.

Le P. Denifle a montré que les études théologiques à l'Université de Paris commençaient et finissaient par la Bible, que le *lector biblicus* s'occupait uniquement du sens littéral, que seul le maître en théologie lisait la Bible *cum glosis*, c'est-à-dire en tenant compte de la littérature patristique, des hérésies, des dogmes, des différents sens du texte, voire en y rattachant toutes les questions possibles. (*Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris ? Revue thomiste*, II, pp. 149-161). Il a fixé des dates et publié quelques documents relatifs au dominicain Jean de Dambach, premier lecteur du *studium generale* de Prague (*Archiv*, III, pp. 640-655). Il a encore établi les points suivants dans des communications insérées dans l'*Archiv*.

Il n'y a pas de raison pour regarder comme incomplètes les sentences de Hugues de Saint-Victor, à supposer qu'elles soient de lui (voir *contra* Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, pp. XXXIV sqq.), telles qu'elles se présentent dans les études imprimées avec l'incipit : *de fide et spe quae in nobis est*. Si le dernier traité (*tractatus de coniugio*) de cet ouvrage est l'œuvre de Gauthier de Mortagne, celui-ci est bel et bien l'auteur du *de trinitate* que Hauréau regardait à tort comme le commencement des sentences de Hugues (*Archiv*, III, pp. 634-640).

A moins qu'on ne trouve des documents nouveaux, il n'est pas possible de trancher la controverse séculaire sur l'authenticité de la bulle que beaucoup d'auteurs regardent comme un faux de l'inquisiteur Nicolas Eymerick et que Grégoire XI aurait adressée le 25 janvier 1376 à l'archevêque de Tarragone et à ses suffragants pour condamner les écrits de Raymond Lulle (*Archiv*, IV, pp. 352-356).

Nicolas de Strasbourg, dans le *de adventu Christi* qu'il dédia en 1326 à Jean XXII, n'a fait que plagier les écrits : *de adventu Christi secundum carnem*, *de antichristo*, composés par maître Jean de Paris Quidort (*Archiv*, IV, pp. 312-329).

Si nous sortons des limites chronologiques du moyen âge, nous constatons que Luther est également étudié sous l'angle scolastique dans le grand ouvrage que le P. Denifle lui a consacré. Il constitue ainsi une contribution importante à l'étude des théologiens et des

Digitized by Microsoft®

exégètes médiévaux dont les enseignements sont longuement confrontés avec les doctrines du novateur. L'auteur établit que Luther connaissait fort mal la période de splendeur de la scolastique, d'après des données empruntées à l'école d'Occam, surtout à Gabriel Biel. Il montre également comment cette ignorance s'est perpétuée jusque chez les sommités scientifiques de la théologie protestante contemporaine. C'est ainsi qu'il relève des citations nombreuses de saint Augustin, du vénérable Bède, de saint Bernard et d'autres scolastiques dans la grande édition des œuvres de Luther entreprise à Weimar, citations que les éditeurs n'avaient pas su identifier. Deux de ceux-ci ont depuis lors rendu justice sur ce point au P. Denifle : M. le professeur Köhler trouve « étonnante sa connaissance de la littérature médiévale » ; M. Kawerau reconnaît « sa connaissance incomparable de l'ancienne littérature ecclésiastique et de celle du moyen âge ».

* * *

A quelle méthode et à quels procédés de travail le P. Denifle a-t-il eu recours dans la composition de ses ouvrages ?

Il s'est servi de la méthode analytique sur laquelle il s'exprime comme suit dans la préface de son *Histoire des universités du moyen âge* (pp. XXIII sq.) : « La méthode analytique est l'unique chemin qui nous conduise aux lois véritables ; elle nous préserve contre la méprise qu'on commet si souvent et qui revient à chercher des preuves en faveur d'idées et d'affirmations préconçues en nous faisant généralement perdre de vue l'adage si juste : *qui nimis probat, nihil probat*... Je suis convaincu qu'en employant la méthode synthétique, on n'arrive pas à des résultats inattaquables sur un terrain où il y a encore tant à faire et où il faut d'abord établir les faits particuliers. On risque de généraliser des particularités, de baser des conclusions sur une induction défectueuse, de regarder comme des particularités des faits qui se présentent partout, enfin de mêler des époques différentes. Je n'aime pas des conclusions comme celle-ci : il en était ainsi à cet endroit ou dans ce siècle, donc il en aura été de même ailleurs et aux siècles antérieurs ou postérieurs. On sert bien davantage la science historique en se plaçant simplement sur le terrain des faits, pour en faire et pour s'en assurer pas à pas la conquête. »

Le P. Denifle s'était fait une habitude d'aller puiser aux sources originales même pour les textes déjà imprimés. Ses nombreuses explorations l'avaient familiarisé avec le contenu des différentes bibliothèques et archives de l'Europe au point qu'il savait plus

Digitized by Microsoft®

exactement que personne ce qu'elles contenaient en réalité de matériaux pour la connaissance historique de tel ou tel scolastique. Pour ses travaux, il confrontait, classait, utilisait le plus de copies possible même d'un seul ouvrage ou document. Dans une intéressante étude sur sa personnalité (*Kölnische Volkszeitung*, 15 juillet 1905), un de ses amis, Mgr Ehses, rappelle à ce propos que son travail n'avait rien de mécanique et qu'il examinait soigneusement toute pièce, toute feuille qui passait par ses mains, bien qu'il ne pût l'utiliser immédiatement. C'est à cette méthode sévère et à ce culte des sources originales que les travaux historiques du P. Denifle doivent de n'être réformables en somme que par l'apport de pièces nouvelles et spécialement d'offrir à l'historien de la scolastique, non seulement des conclusions nouvelles, mais encore des matériaux et des indications de matériaux de tout premier ordre.

Aussi le savant dominicain regrettait-il que sa méthode de travail fût si peu appliquée dans l'étude de la scolastique.

Nous savons déjà comment il avait apprécié, il y a trente ans, la manière dont les mystiques allemands du XIVe siècle étaient fréquemment étudiés. En 1894, il terminait son article de la *Revue thomiste* (II, p. 161) par ces paroles : « Concluons de cette étude qu'une nouvelle tâche s'impose à l'historien en raison de ce que nous venons de dire. Jusqu'ici on s'est occupé presque uniquement des sentences, et cependant les commentaires sur les sentences sont les produits les plus imparfaits de la littérature théologique du moyen âge. Les bacheliers seuls lisaient ce livre, non pas les *bachalarii formati*, mais bien les simples bacheliers. Ne serait-il pas temps enfin d'accorder un peu plus d'attention aux commentaires sur la Bible, qui sont l'œuvre des maîtres ? » A la veille de sa mort, le P. Denifle renouvelait ses plaintes et ses desiderata dans la préface du tome où il avait recueilli de nombreux extraits des exégètes médiévaux. Après avoir salué, sur le terrain de la philosophie médiévale, la collection éditée par MM. Bäumker et von Hertling, il regrettait qu' « on pût compter sur les doigts ceux qui basent aujourd'hui l'étude de la théologie scolastique non pas seulement sur les livres imprimés, mais surtout sur les manuscrits » (*Luther und Lutherthum*, I², 2 p. XI). « C'est précisément la connaissance du XIIe siècle, continue-t-il, le plus important pour le développement postérieur de la scolastique, qui est encore fort arriérée. L'étude des manuscrits est absolument requise, si l'on y veut porter la lumière... Il faut en dire autant de l'époque du XIIIe siècle qui précède Duns Scot. La connaissance qu'on en pos-

Digitized by Microsoft®

sède jusqu'ici est extrêmement défectueuse. Il manque des intermédiaires importants » (*ibid.*, p. XXII).

*
* *

Cette étude serait incomplète, si, après avoir parlé de son œuvre scientifique, nous nous taisions sur la personnalité originale du P. Denifle.

Si l'athlète de la science n'est chez lui que le chevalier de la vérité, toujours prêt à la défendre envers et contre tous, comme le prouvent ses polémiques, ses mains de fer n'ont jamais porté les gants de velours qui sont aujourd'hui de rigueur dans les joutes scientifiques. Il a toujours exprimé avec une franchise brutale sa pensée personnelle sur les hommes et les choses. Il parle, par exemple, des « mensonges » de Preger, du « roman » de Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*. Harnack s'est retranché derrière une qualification analogue du P. Denifle pour refuser le combat singulier auquel celui-ci l'avait solennellement provoqué. Le savant dominicain s'explique, d'ailleurs, lui-même sur ce côté de son caractère : « Depuis mon enfance, écrit-il en 1905, j'ai regardé la franchise et la probité comme les bases du commerce avec le prochain. Depuis trente ans, j'ai livré maint combat sur divers terrains, mais il est un point que tous mes adversaires m'accorderont : ils savent où ils en sont chez moi, ils savent que je vais de l'avant droit et ouvertement et que je n'enveloppe ni ne cache mes pensées. Cela vaut aussi quelque chose. Si je reconnais quelque chose comme un mensonge, je l'appelle un mensonge ; si je reconnais quelque chose comme une malice, comme une fausseté et comme un faux, je le désigne par ces mots. »

Nulle part peut-être cette absence de ménagements et ce manque d'égards n'ont éclaté comme dans le volume sur Luther auquel est emprunté l'aveu qu'on vient d'entendre. L'auteur a ainsi diminué l'effet de cet ouvrage et provoqué une tempête dans le camp protestant.

Mais il avait voulu « frapper au cœur le réformateur — à visière découverte et par des moyens scientifiques — même au risque d'enfoncer par là son œuvre, le luthéranisme. Ce serait peut-être un malheur, écrit le P. Denifle, si tous le faisaient d'après ma manière. Mais un homme devait enfin le faire et subir volontiers toute l'ignominie que le sort terrestre réserve à celui qui, en âme et conscience, énonce la vérité telle qu'il la pense et donne aux choses leurs noms propres, qui ne rapporte pas seulement les faits, même les plus désagréables, mais qui en tire aussi les conclusions, parce qu'il

Digitized by Microsoft®

sait par expérience que les lecteurs protestants ne le font pas à propos de ce sujet » (*Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung*, p. 6).

Cependant, quel que soit le jugement que l'on porte sur la façon dont le P. Denifle exprimait sa pensée, il ne doit faire oublier ni la valeur et la richesse exceptionnelles de ses nombreuses contributions à l'histoire du moyen âge, ni l'ensemble excellent de ses qualités personnelles dont Mgr Ehses a tracé ce portrait sur lequel il nous plaît de terminer : « le P. Denifle était une personnalité un peu âpre et rude, mais probe, franche et loyale, un cristal de roche ou un diamant de la plus belle eau, mais mal égrisé, l'ennemi juré de la phrase et de l'ambition, par dessus tout un chercheur aussi solide qu'incorruptible, un caractère d'une telle naïveté inaltérable que l'image totale de sa physionomie supporte très bien les ombres que jettent sur elle les défauts indiqués. »

A. Pelzer.

Digitized by Microsoft®

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

II.

Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1905.

(Session de juillet).

BACHELIERS EN PHILOSOPHIE.

Avec distinction : MM. Bodson Albert, de Boirs. — Danis Pierre, d'Oorderen. — de Guérif Joseph, de Guéranden (France). — Janssen Bernard, de Silvolde (Pays-Bas). — Lamiroy Henri, de Heurne. — Van Rooy Egbert, de Bois-le-Duc (Pays-Bas).

D'une manière satisfaisante : MM. Bozet Constant, de Sainte-Marie (Neufchâteau). — Festraets Joseph, de Malines. — Hage Alexandre, de Beyrouth (Asie Mineure). — Isaac Charles, de Cuesmes. — Peeters Jules, de Tournai. — Peters Henri, de Termonde. — Selleslags Jean, de Malines. — Van Bael Willy, de Turnhout. — Van Dieren Marcel, de Gand.

LICENCIÉS EN PHILOSOPHIE.

Avec grande distinction : MM. de Hovre Franz, d'Audegem. — Magniette Joseph, de Philippeville. — Marck Ernest, de Rioncourt (Allemagne). — Perez Edouard, de Caparosso (Espagne). — Van Merris Charles, de Poperinghe.

Avec distinction : MM. Belpaire Bruno, d'Anvers. — Fierens Florent, d'Anvers. — Jeaumart Raymond, de Namur. — Verjans Robert, d'Herderen. — Wauthy Alidor, de Gilly.

D'une manière satisfaisante : MM. Sottile Antonino, de Catane (Sicile). — Van Ham Jean, de Braine-l'Alleud.

DOCTEURS EN PHILOSOPHIE.

Avec la plus grande distinction : MM. Dusart Charles, de Virginal. — Hoffmann Jean, de Braine-le-Comte. — Lucq Henri, de Trazegnies. — Nève Paul, de Gand.

Digitized by Microsoft®

Avec grande distinction : MM. Clesse Adelin, de Liége. — Coffey Pierre, d'Enfield (Irlande). — Darian Louis, de Beyrouth (Asie Mineure). — Feltesse Léon, de Grand-Han. — Fitzgibbon Thomas, de Middleton (Irlande). — Moynihan Christophe, de Roscommion (Irlande). — O'Neil John, de Zipperay (Irlande).

Avec distinction : MM. Degrève Arthur, de Tourinnes-la-Grosse. — Delestré Louis, de Nieuwenrode. — Gollier Théophile, de Wavre. — Guesdon Noël, de Coxille (France). — Plissart Marc, d'Anvers. — Van Puyvelde René, de Saint-Nicolas.

D'une manière satisfaisante : M. Tierney John, d'Athy (Irlande).

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE.

Monsieur l'abbé Charles Sentroul a obtenu, le 21 juin, le grade d'agrégé à l'Institut supérieur de Philosophie. Le distingué récipiendaire présentait un mémoire imprimé sur l'*Objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote*. Il s'offrait à défendre publiquement cinquante thèses, choisies dans les diverses parties de la philosophie. A la séance publique, présidée par Mgr Hebbelynck, recteur magnifique de l'Université, M. l'abbé Sentroul eut à répondre aux objections que lui firent M. De Wulf, professeur à l'Université, le R. P. Vermeersch, S. J., M. Vandermersch, professeur au Séminaire de Bruges, Mgr Nols, prélat de l'abbaye de Parc, et le R. P. De Munnynck, O. P. La discussion fut vive et pressante, on y aborda des problèmes épineux, on posa de difficiles questions. Aussi, l'assemblée accueillit-elle par de nombreux applaudissements la décision du conseil de l'École S. Thomas, qui conférait à M. Sentroul le grade d'agrégé et statuait qu'il avait subi l'épreuve avec *grande distinction*.

Nous présentons, pour ce beau succès, nos sympathiques félicitations à M. l'abbé Sentroul que la *Revue Néo-Scolastique* compte parmi ses fidèles collaborateurs.

III.

Nominations et concours.

M. Defourny, chargé de cours à l'Institut supérieur de philosophie, a été promu à l'extraordinariat.

Nous sommes heureux d'annoncer qu'un de nos plus distingués collaborateurs, M. Léon Noël, agrégé de philosophie, vient d'être

Digitized by Microsoft®

attaché au corps professoral de l'Institut supérieur de Philosophie. M. Noël a reçu le titre de professeur agrégé. La *Revue Néo-Scolastique* lui exprime ses meilleures félicitations.

M. Joseph Maas, docteur en philosophie thomiste, est nommé professeur de philosophie au Grand Séminaire de Haaren.

M. Van Loon, licencié en philosophie thomiste, est nommé professeur de philosophie au Grand Séminaire de Hoeven (Hollande).

M. Paul Neve, qui vient de conquérir le grade de docteur en philosophie thomiste, a remporté, le 24 juillet dernier, le prix de philosophie au concours universitaire de 1905. La thèse imposée aux concurrents était une étude critique de la philosophie de Taine. Le récipiendaire a brillamment défendu son mémoire à la défense publique. Nous l'en félicitons sincèrement.

M. Coffey, docteur en philosophie thomiste, est nommé professeur de philosophie à Maynooth (Irlande).

M. O'Neil, docteur en philosophie thomiste, est nommé professeur à Thurles (Irlande).

Digitized by Microsoft®

Comptes-rendus.

Georges Dumesnil, *Le spiritualisme.* — Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1905.

Ceci est un beau livre, de pensée vigoureuse.

Aux yeux du grand public, le triomphe bruyant du positivisme des Taine et des Littré sur l'école cousinienne marqua la destruction du spiritualisme. On sait si c'est là une erreur ! Beaucoup eurent le tort de confondre l'éclectisme et les fortes doctrines spiritualistes, d'identifier les destinées de celles-ci avec le discrédit de celui-là. On peut noter au cours du XIXe siècle, dans la philosophie française en dehors de la philosophie « officielle », une série de vigoureux philosophes spiritualistes : elle va de Maine de Biran et de Ravaisson à Ch. Renouvier et à M. Em. Boutroux.

Le livre de M. Dumesnil atteste aussi ce courant d'idées. Son originalité consiste en ce qu'il se rattache, en ordre principal, à Descartes. Le cartésianisme est composé d'éléments nettement opposés : le déterminisme mécanique de la matière étendue ; la liberté du moi pensant et spirituel. M. Dumesnil n'en garde que la partie spiritualiste, les deux pierres angulaires de sa doctrine sont l'existence du moi personnel, et l'existence de Dieu.

Néanmoins, dans la construction de ce spiritualisme, cartésien surtout de méthode, d'autres influences ont agi : particulièrement celles de Maine de Biran et de Kant.

M. Dumesnil débute, à la cartésienne, par le doute et l'examen introspectif du moi. Le *je pense, donc je suis* est le point de départ et le fondement de sa doctrine. Par le doute méthodique complet, il se tient en suspens relativement à l'existence et à la nature des phénomènes externes. Par ce doute, par cette ambiguïté ambiguë, où Pascal voit l'essence de la cabale pyrrhonienne, se manifeste l'exercice de son libre-arbitre. Il doute librement, s'y déterminant lui-même. Mais lorsque se pose le problème de l'existence du moi, il sort de cet état de suspension ; dans l'acte de sa pensée, il saisit le : *je suis.* Il pourrait, à la rigueur, continuer à douter : sa liberté peut aller jusqu'à l'extravagance. Mais ne voulant point être fou,

Digitized by Microsoft®

il affirme son existence. Or, l'étude introspective du moi et de ses activités nous montre sa nature synthétique. Le moi, saisi dans son unité vivante, n'est pas simple comme le point mathématique : il est complexe à la fois et un. Mon esprit peut saisir dans cette multiplicité une, divers aspects où son activité se révèle, saisie sur le vif. Le *je pense* n'est point phénoménal ; il est de l'ordre des choses-en-soi. Aussi bien, l'acte cognitif par lequel nous l'appréhendons répond aux conditions que Kant demandait pour que la chose-en-soi fût saisie et qu'il ne trouvait réunies, ni dans notre sensibilité uniquement diverse, ni dans notre entendement qui impose au réel un principe d'unification *a priori*. Le moi, concret, vivant, saisi dans notre intuition, est à la fois divers et un. On peut donc affirmer qu'il est saisi objectivement.

Voilà donc comment nous affirmons le moi, le moi maître de ses actes, qui doute librement du monde phénoménal externe et s'affirme soi-même non moins librement. L'affirmation du moi est ainsi une preuve du libre-arbitre et le rejet du mécanicisme matérialiste.

L'étude intuitive du moi est aussi le principe de la connaissance des catégories, idées innées, représentatives du moi, de ses activités sous leurs divers modes et leurs différents aspects.

Enfin, l'affirmation du moi personnel est la base de la morale.

Tels sont les éléments renfermés dans le *je pense* et qu'une étude attentive nous a permis de faire sortir de l'unité synthétique qui les recélait.

Après le *je pense*, la base de tout système qui relève de Descartes est l'existence de Dieu. M. Dumesnil, moins géomètre que l'auteur du *Discours de la méthode*, ne déduit pas de la véracité divine l'existence du monde externe et la fidélité de nos idées claires et distinctes. Pour franchir le périlleux passage du moi au non-moi, il ne recourt point à l'intermédiaire divin, il ne fait point ce hardi circuit métaphysique, mais qui recèle malheureusement un cercle vicieux, bien des fois dénoncé. Il invoque comme critère de la réalité des choses, l'indépendance à l'égard de notre moi. « Je crois à l'existence de Sirius, écrit-il, parce que chaque fois que je tourne mes regards vers une certaine région du ciel par un temps convenable, il ne dépend pas de moi de ne pas le voir briller » (p. 155).

Pour l'existence de Dieu, il invoque principalement l'argument cartésien, tiré de l'idée de perfection qui ne trouverait qu'en un Être infini sa raison suffisante.

Ce corps de doctrines constitue un remarquable essai de rajeunissement d'un système traditionnel, célèbre par la haute valeur de ses représentants et par la trace profonde qu'il a laissée dans l'histoire.

Digitized by Microsoft®

Pour ce qui regarde la méthode que M. Dumesnil y met en œuvre, nous ne pouvons assez l'approuver. S'il est une leçon qui ressort de l'effondrement, au cours du XIXe siècle, de tant de systèmes, peu après leur édification, c'est qu'il ne faut jamais philosopher seul, en faisant abstraction des divers systèmes historiques. Le *solipsisme* — pour reprendre un mot expressif de Leibniz — ne peut être la saine méthode en philosophie. Aussi souscrivons-nous à ces excellentes paroles de M. Dumesnil : « On ne peut guère s'attaquer à de tels problèmes sans quelque initiation, et il ne semble pas qu'à l'heure qu'il est une telle investigation puisse être un peu sérieuse sans l'aide de l'histoire. Mais comme il faut que déjà le problème soit aimé avec l'effort qu'il exige, de même il faut demander ses secours à l'histoire de la philosophie en l'aimant, dans un esprit critique, non hostile. On ne comprend bien qu'en essayant d'abord la sympathie, je ne dis pas en s'y tenant toujours, mais en essayant. C'est la méthode. Un saint Thomas lui-même essaye d'abord les thèses qu'il condamnera, quelles qu'elles soient » (pp. 155-156).

Mais nous reprocherons à M. Dumesnil de n'avoir point été suffisamment fidèle à sa propre méthode, d'avoir péché dans l'application des principes qu'il professe lui-même. Pourquoi donc, lorsqu'on s'efforce de renouer la tradition spiritualiste, pourquoi ne pas tenir compte de la synthèse aristotélicienne et des commentaires sagaces et progressifs qu'en firent les docteurs de l'Occident médiéval ?

D'autre part, la méthode d'investigation historique se heurte aisément à un écueil. Il est périlleux de s'inspirer, dans son propre système, de doctrines d'origine et de nature diverses. Tout éclectisme tombe aisément dans certaines incohérences. Nous pensons que M. Dumesnil n'a point su se garder de ce défaut.

Il croit, grâce au critère de l'indépendance, avoir jeté un pont du moi au monde externe.

Mais c'est là se méprendre. Sa théorie catégoriste enlève à ce critère toute l'efficacité qu'il posséderait de soi.

Les idées fondamentales ou catégories sont tirées de l'étude du *je pense*, elles ont le moi comme source *unique*. De quel droit peut-il les appliquer au monde externe et prétendre, grâce à ces idées subjectives connaître le non-moi ?

M. Dumesnil répondra peut-être que l'esprit *re*trouve dans le monde externe, les catégories primitivement appréhendées dans le moi.

Mais c'est là contredire à sa théorie d'après laquelle le *je pense* est la source *unique* des catégories. Car si l'esprit *re*trouve ses

Digitized by Microsoft®

idées premières dans les natures externes, c'est qu'il les y saisit et voit l'identité qu'elles présentent avec les catégories subjectives, antérieurement saisies par la conscience. Dans cette hypothèse, le non-moi devient, aussi bien que le moi, source des catégories : mais affirmer ceci est contredire à sa propre doctrine. Il s'ensuit que l'esprit ne peut légitimement dans cette théorie catégoriste se prononcer sur la *nature* du non-moi, ni même sur son *existence :* l'idée d'être est la première dans la classification que fait M. Dumesnil des idées fondamentales.

Pour parler franc, nous croyons que l'influence de Kant s'est ici exercée concurremment avec l'influence de Descartes. Les catégories, toutes subjectives, du *je pense* rendent inévitablement phénoménale toute connaissance relative au monde externe et enlèvent toute efficacité au critérium de l'indépendance.

EDGAR JANSSENS.

J. ROGER CHARBONNEL, *Essai sur l'apologétique littéraire du XVIIe siècle à nos jours.* — Paris, A. Picard, 1905.

Les *Caractères* de la Bruyère soulèvent, entre autres, ce problème : Comment le chapitre des *Esprits forts* se rattache-t-il aux divers portraits et aux multiples maximes, dont le moraliste a composé son œuvre ? Est-ce par un lien factice ou par un lien organique ? M. Roger Charbonnel est de ce dernier avis.

L'examen de ce chapitre contre les « libertins » lui est une occasion de jeter un coup d'œil sur les apologistes qui précèdent et qui suivent la Bruyère. Il fait ainsi de ce chapitre des « Esprits forts » un point culminant d'où apparaissent, en un vaste et intéressant panorama, les perspectives que l'Apologétique littéraire a présentées depuis le début du XVIIe siècle jusqu'aujourd'hui, depuis Charron et Du Vair jusqu'à MM. Blondel et Laberthonnière. L'œuvre de la Bruyère lui semble marquer « *la cristallisation d'une mentalité jusqu'alors flottante* »,... coïncider « *avec une orientation franchement nouvelle de l'apologétique littéraire chez les classiques* ». Ce qui lui vaut cet honneur, c'est d'avoir développé amplement, dans la septième et la huitième éditions de ses *Caractères*, la preuve de l'existence de Dieu, tirée des causes finales. Celle-ci, d'un caractère métaphysique et transcendantal — nous reprenons les expressions de M. Roger Charbonnel — caractérise l'apologétique *littéraire*, traditionnelle. Pascal est l'initiateur d'une méthode apologétique toute différente, la méthode psychologique. Cette méthode, dont les classiques eurent le tort de s'écarter, fut reprise de nos jours par les apologistes de l'immanence et de l'action.

Digitized by Microsoft®

Faut-il dire que cet exposé est inexact en ce qui concerne l'importance du rôle que la Bruyère a joué dans l'Apologétique littéraire et pour ce qui regarde le caractère de l'apologie de Pascal que M. Roger Charbonnel, à la suite du P. Laberthonnière, identifie, trop aisément, à la méthode d'immanence ?

La Bruyère, tout d'abord, n'occupe pas dans l'histoire de l'apologétique littéraire, la place que M. Roger Charbonnel veut bien lui donner. Bossuet et Fénelon se sont étendus avec autant de complaisance que la Bruyère sur l'argument des causes finales et y ont attaché au moins la même importance. Ils sont certes aussi « représentatifs » de cette tendance, fréquente dans la littérature classique, à insister sur l'argument tiré de l'ordre de la nature.

D'autre part, Pascal est sans doute un des précurseurs de l'apologétique de l'immanence en tant qu'elle s'efforce de faire saisir l'insuffisance de l'homme à réaliser pleinement sa nature, sans un surcroît surnaturel. Mais il y a entre l'auteur des *Pensées* et les nouveaux apologistes, cette différence que Pascal ne voyait dans l'étude psychologique de l'homme qu'une *préparation à la foi*, alors que les immanentistes y voient un argument.

« Les hommes, écrivait Pascal, ont mépris pour la religion ; ils en ont haine, et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison ; vénérable, en donner le respect ; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie ; et puis montrer qu'elle est vraie.

» Vénérable, parce qu'elle a bien connu l'homme ; aimable, parce qu'elle promet le vrai bien » [1].

L'apologie que Pascal méditait d'écrire eût renfermé deux parties : une étude de l'homme et un exposé des diverses preuves de la religion. Dans la première partie, Pascal eût fait sentir au « libertin » la duplicité de la nature humaine, le mélange de grandeur et de bassesse qu'elle renferme, l'antinomie qui s'y trouve entre le devoir et le pouvoir, entre la tendance et la puissance. Et il eût montré que l'étrange contradiction que recèle la nature humaine ne peut s'expliquer que par le dogme de la chute originelle.

Mais ce n'eût été là qu'une partie préliminaire, bien qu'essentielle : elle eût préparé l'incroyant à la réception des arguments proprement dits. Après s'être particulièrement attaché à montrer que la religion est « vénérable parce qu'elle a bien connu l'homme », Pascal eût établi « qu'elle est vraie ». Et les preuves qu'il eût

1) *Pensées*, édition Brunschvicg. Pensée 187.

Digitized by Microsoft®

invoquées, on les connaît, ce sont principalement les preuves historiques traditionnelles : les miracles, les figuratifs, les prophéties, la personne de Jésus-Christ, l'établissement de l'Eglise, etc.

L'apologétique de l'immanence nous semble, au contraire, accorder une confiance, sinon exclusive, du moins toute particulière à l'argument tiré de la nécessité morale du surnaturel : il y voit plus qu'une préparation à la foi : une preuve. En conclurons-nous qu'en cela les immanentistes ont tort ? C'est une question distincte qu'il convient de traiter à part. Nous nous sommes bornés ici à relever dans l'étude de M. Roger Charbonnel certaines erreurs historiques.

Les réserves et les critiques que nous venons de faire au sujet de ce travail ne doivent point nous empêcher de dire l'intérêt que nous avons pris à le lire : il se rattache au problème toujours pendant de la méthode apologétique, la mieux adaptée à l'état de l'esprit et de la volonté de nos contemporains.

Édgar Janssens.

Dr Rifaux, *L'agonie du catholicisme?* — Paris, Plon-Nourrit, 1905.

Les trois cents pages de ce volume sont, toutes, vraiment attachantes ; il s'en dégage l'impression d'une conviction si profonde et si sincère, un esprit de conciliation et de tolérance si sagement disposé à profiter des travaux de ceux qui ne partagent pas notre foi, à respecter leurs défaillances et leurs erreurs, à avouer chez ses coreligionnaires ce qui s'y trouve d'imperfection, d'ignorance, même de paresse ; en outre, le style de ces pages est si limpide et si aisé que ce petit travail ne pourra que plaire et faire du bien à qui le lira.

Le Dr Rifaux résume la doctrine catholique en ces trois points fondamentaux : 1° Dieu est créateur des mondes et générateur de la vie ; 2° l'homme est doué d'une âme spirituelle, immortelle ; 3° le Christ est Dieu, Rédempteur et Instituteur de l'Eglise.

Il ne s'agit pas de prouver ces trois thèses, mais de les mettre à l'abri des objections que la science moderne pourrait soulever contre elles : la méthode est défensive ; elle consiste à rechercher si la raison et la science mises au service de l'esprit moderne, jusqu'ici impuissantes contre les affirmations de la conscience catholique, ont enfin trouvé un seul fait indéniable qui puisse ruiner nos croyances. Pourtant, et c'est un point capital pour ce genre d'apologétique, lorsqu'on compare les résultats des sciences d'observation aux affirmations de la science du suprasensible (philosophie) et du surnaturel (théologie), il faut se garder d'aller jusqu'à confondre leurs objets respectifs. Le positivisme identifie

Digitized by Microsoft®

ces objets : il admet pour *dogme* cela seul qu'établit la science positive ; sans aller jusqu'à cette extrémité, ne nous arrive-t-il pas parfois d'exagérer aussi les rapports qu'ont entre eux les objets différents de ces différentes sciences : la science positive, d'une part, la philosophie, la théologie, d'autre part? Au nom de la science positive, on veut juger des dogmes de la foi, ou réciproquement on craint certaines théories scientifiques, strictement positives, parce qu'on redoute leur influence sur les doctrines de la foi. Tout en étudiant les points de contact qui rapprochent les sciences différentes, on ne doit jamais oublier l'indépendance dont chacune d'elles jouit par rapport à l'étude de son objet propre, et l'incompétence de toute autre science à la juger. C'est ce que le Dr Rifaux signale d'une façon générale ; qui ne se nourrirait que de conclusions scientifiques ne tarderait pas à mourir d'inanition morale. Les sciences ne peuvent témoigner contre un seul de nos dogmes, car les sciences et les dogmes se meuvent dans deux plans différents et, à moins de contact illégitime, le conflit est impossible. C'est ce qui lui fait écrire encore au sujet d'une question particulière : « Nous avons peine à comprendre l'émotion et la défiance que soulève chez certains catholiques la diffusion de la doctrine évolutionniste. Comment n'ont-ils pas compris qu'il s'agissait là d'une controverse strictement limitée sur le terrain de la science, ne relevant ni d'idées préconçues, ni d'un dogmatisme étroit, mais uniquement de l'examen patient et intelligent des faits ? »

Cette considération est si importante qu'à elle seule elle donne la clef de nombre de difficultés ; elle disqualifie la science pour se prononcer sur toutes les questions de l'existence de Dieu, de la création, de la nature et de la destinée de l'homme : somme toute, les questions fondamentales de notre foi, ainsi que les problèmes les plus importants que nous puissions et devions nous poser.

Le but du travail est de prémunir contre les affirmations contraires à la foi qu'on croirait pouvoir tirer de la science moderne. Les diverses thèses de cette étude ne doivent donc pas être démontrées d'une façon positive. Le Dr Rifaux peut ainsi glisser rapidement sur ces démonstrations, mais il les résume en d'excellents termes. Nous ne dirons qu'un mot de ce qu'il écrit concernant les preuves de l'existence de Dieu. Tout en disant qu'il ne veut pas en aborder la métaphysique (et peut-être pour éviter d'en devoir faire), le Dr Rifaux ne manque pas de donner une preuve de l'existence de Dieu : c'est celle des volontaristes : « la preuve fondamentale de l'existence de Dieu, irrésistible, ce nous semble, pour tout esprit droit qui veut pousser un peu loin l'analyse de son être pourrait se

Digitized by Microsoft®

résumer ainsi : Dieu est postulé de toute manière par l'âme humaine non seulement comme le suprême désirable, mais encore comme l'unique nécessaire selon l'expression de M. Blondel. » Mais M. Rifaux n'est pas exclusif, et les réflexions dont il accompagne cette démonstration sont bien faites pour lui rallier des partisans. « Sans nier toutes les conclusions fécondes qui peuvent jaillir de l'étude de la preuve de l'existence de Dieu fondée sur... nous ne croyons pas que jamais âme soit allée au Dieu vivant par les voies sèches et étroites, toutes imprégnées de syllogisme et de scolastique. » On ne peut contester que cette réflexion est juste : elle montre aussi ce qui éloigne plusieurs de la démonstration purement rationnelle. Et n'y trouverions-nous pas un terrain d'entente entre les volontaristes et les intellectualistes ? Reconnaissons-le : d'une part, l'homme, de fait, arrive d'ordinaire à connaître Dieu non par les voies de la raison, mais parce que Dieu répond au besoin de tout son être ; mais d'autre part la croyance en Dieu n'est pleinement justifiée que lorsque la raison peut en démontrer en dernière analyse le bien-fondé ; la raison vient ainsi confirmer ou démontrer ce que l'homme par tout son être est déjà porté à admettre. De fait, les tendances naturelles de notre être ne nous trompent pas ; la tendance prouve la réalité de l'objet vers lequel elle incline... pour autant qu'on a prouvé la finalité de nos facultés ; mais c'est à la raison qu'il revient de faire cette étude critique. En résumé, on *arrive* à connaître Dieu par le besoin de tout notre être ; on ne le *démontre* que par la raison.

Nous nous bornerons à ces observations, quoique bien des pages méritent encore d'être citées : telles, certaines notes d'ailleurs trop hasardées nous semble-t-il sur l'enfer, sur le syllabus ; telles ces belles réflexions de la conclusion : elles viennent d'une âme d'apôtre ; l'auteur y déplore entre autres que les catholiques se soient laissé devancer jusque sur le terrain social lui-même alors qu'en vertu de la charité envers autrui, et l'amour du pauvre que prêche notre foi, nous aurions toujours dû prendre l'initiative de toutes les grandes réformes.

On jugera par ce qui précède si ce travail est celui d'un penseur et d'un catholique profondément croyant. Modestement, le Dr Rifaux commence son ouvrage en disant qu'il n'est ni un philosophe ni un théologien. Mais un penseur n'est-il pas toujours philosophe? et si ce penseur s'exprime sur sa foi, il devient, sans s'en douter peut-être, un vrai théologien.

G. Simons.

Digitized by Microsoft®

De Broglie, *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu.* — Paris, Bloud, 1905.

L'intellectualisme ne peut guère espérer d'innover dans la démonstration de l'existence de Dieu. Tous les arguments qui ont été proposés au cours des siècles ont ou bien mérité le reproche de paralogisme, ou bien pu être ramenés à la preuve fondamentale tirée de la contingence ; la nature de celle-ci postule une cause première et transcendante aux faits contingents. L'abbé de Broglie ne s'écarte pas de cette dernière, mais il lui donne un tour nouveau. Il appartient à l'apologétique de rendre les démonstrations abstraites de la philosophie plus saisissantes, en les appliquant aux faits scientifiques et historiques ; il lui appartient, à l'encontre de la philosophie « perennis philosophia », d'évoluer avec le temps, de tenir compte des aptitudes et des dispositions des contemporains auxquels elle s'adresse. S'inspirant de cette nécessité, l'abbé de Broglie a voulu donner des preuves psychologiques, ce qui signifie que les faits contingents, points d'appui de l'argumentation, sont exclusivement tirés du monde intérieur connu de la conscience. Et voici pourquoi : « Descartes a eu une telle influence sur l'état des esprits en philosophie, il a si puissamment agi sur tous ceux qui sont venus après lui, qu'il est à peu près nécessaire, pour établir la démonstration de manière à convaincre nos contemporains ayant tous reçu une éducation plus ou moins cartésienne, de prendre comme point de départ la théorie de Descartes, sauf à la modifier. »

Le principe fondamental, le point de départ du cartésianisme est l'affirmation de l'existence du moi. C'est sur cette donnée que reposera l'argumentation : les divers aspects sous lesquels le moi sera considéré constitueront la matière des diverses preuves psychologiques : or on peut considérer le moi ou en lui-même, comme un fait réel existant, ou dans les phénomènes successifs qu'il perçoit et réalise ; ou dans ses facultés, comme moyens d'établir des rapports avec les autres êtres, ou enfin dans ses idées générales, universelles.

Il est à remarquer que si le point de départ procède de la méthode de Descartes, l'argumentation elle-même n'est pas cartésienne, mais strictement aristotélicienne. A plus d'un endroit, l'abbé de Broglie rompt une lance avec le cartésianisme et il ne manque pas de signaler que le seul des arguments qu'il puisse emprunter à Descartes, celui qui consiste à appliquer l'argument général de la contingence au moi contingent, se signale par le défaut d'être moins efficace que la démonstration où l'on prend pour point de départ l'univers visible

Digitized by Microsoft®

tout entier : cette dernière reste toujours l'argument populaire et ne doit pas être abandonnée.

Et encore M. de Broglie n'est-il pas trop bon prince en attribuant à Descartes le mérite de cet argument amoindri ? Voici comment il est présenté : Le moi est imparfait, car il y a désaccord entre nos désirs et le bien que nous possédons, et tout être privé de ce qu'il désire naturellement est imparfait. Donc le moi est contingent et, en dernière analyse, dépendant d'une cause nécessaire. Descartes donne sans doute les éléments de cette argumentation, mais l'a-t-il formulée ? Nous ne le pensons pas : il dit ne connaître que deux manières de prouver l'existence de Dieu, l'une par ses effets, c'est-à-dire par l'idée que nous en avons et que lui seul a pu mettre en nous (l'idée du parfait ne peut venir que de l'être parfait), l'autre par son essence et sa nature même (preuve ontologique). Bien plus, Descartes n'aurait pu formuler l'argument tiré de l'imperfection du moi sans se mettre en contradiction avec son système : celui-ci justifie les principes, notamment celui de la causalité, par l'existence préalablement établie d'un Dieu qui ne trompe pas, tandis que, l'abbé de Broglie le remarque justement, toute la force de notre argumentation provient non pas de la base expérimentale, mais du principe de raison suffisante qui conséquemment doit être préalablement justifié.

Quoi qu'il en soit du patronage de Descartes, le premier argument tel que l'expose l'abbé de Broglie est satisfaisant ; ceux qui suivent retiendront pourtant plus avantageusement l'attention.

La seconde preuve considère le moi humain dans la série de ses phénomènes. Il y a ici des pages de psychologie remarquablement fouillée. Voici le thème : le champ de conscience s'étend à des objets multiples ; ainsi, l'orateur a simultanément présent à l'esprit ce qu'il vient de dire, ce qu'il va dire, ce qu'il doit dire et taire, l'impression à obtenir et obtenue du public, les conséquences de ses paroles... ; parmi ces objets multiples, les uns sont dominants, précis, les autres vagues, fuyants ; sous le champ de la conscience il y a le fond substantiel d'où émanent les faits conscients nouveaux et en lequel ils se résorbent ; nous en ignorons toutes les ressources. Donc nous ne nous connaissons que partiellement, ce qui suppose notre imperfection essentielle, notre contingence. Mais la force de l'argument naît d'ailleurs, de l'évolution des phénomènes de conscience, de ce qui les fait apparaître : de fait, la volonté a un pouvoir d'action sur l'évocation et l'application à certains de ces états ; mais ce pouvoir est limité, l'homme ne se connaît qu'imparfaitement et encore ne peut-il disposer que d'une petite partie de ce qu'il connaît ;

Digitized by Microsoft®

par contre, il peut agir sur la partie inconsciente qui échappe à la perception actuelle : tel l'effort accompli en vue d'obtenir une idée déterminée. Or nous ignorons complètement le moyen, les intermédaires dont il faut se servir pour faire surgir un état déterminé. Comment prétendre dès lors, que l'homme ait fait cet instrument admirable qu'il est lui-même, dont il ignore non seulement les divers rouages, mais même la manière de les faire manœuvrer ? Cette façon de montrer l'intervention d'une Intelligence supérieure, ordonnatrice des êtres, est très suggestive : elle est encore une application à un cas particulier et sensible de l'argument général tiré de l'ordre de l'univers.

Le troisième argument ne montre pas seulement cet ordre dans la constitution interne du moi, il le montre encore dans ses relations avec les autres êtres. Le moi agit sur eux et subit leur action : il y a entre eux une adaptation qui ne peut être que l'œuvre d'un être intelligent connaissant le moi et les corps, les connaissant parce qu'il les a créés. Nous remarquons ici quelques considérations sur l'objectivité des sensations. L'abbé de Broglie ne craint pas d'affirmer que nous ignorons ce que sont en soi le son, la couleur... ; en dehors de nous, les impressions ne sont pas même concevables ; mais cela ne porte pas atteinte à notre connaissance du réel, car il y a adaptation des facultés et des organes aux objets qu'ils perçoivent : ce que pourtant, nous semble-t-il, il faudrait démontrer et le pourrait-on sans supposer déjà l'intervention d'une intelligence ordonnatrice ? Or voilà un cercle vicieux.

Il y a encore à signaler au cours de l'exposé de cette preuve, une belle étude de l'adaptation manifestée par le langage, l'expression de nos sentiments et le développement de l'enfant dans la connaissance du monde extérieur.

Comme appréciation globale des trois premières preuves, nous dirons que l'application de la démonstration générale traditionnelle de la contingence à quelques faits particuliers, tels les faits d'ordre psychologique, la rend plus frappante : on constate d'une façon plus sensible l'intervention d'une cause première, intelligente ; c'est ce qu'il faut à l'*Apologétique*. Par contre, à considérer ces preuves particulières à un point de vue strictement *philosophique*, on remarquera qu'elles n'ont pas la portée de la démonstration générale tirée de la notion même de contingence ; il ne suffit pas de démontrer que notre organisme est adapté par une Intelligence supérieure, il faut encore montrer que cette Intelligence est cause première universelle et surtout établir quelle est sa nature, c'est-à-dire l'Être nécessaire dont la perfection est complète, actuelle :

Digitized by Microsoft®

or cette démonstration repose sur l'analyse formelle de la contingence. Mais par leur moindre valeur *métaphysique* les preuves psychologiques de l'abbé de Broglie ont donné lieu à des analyses *psychologiques* remarquables. Sous ce rapport le philosophe, non moins que l'apologiste, les lira avec intérêt.

D'ailleurs, il y aura pour la métaphysique une compensation dans les pages qui suivent.

Le dernier argument est prudemment développé : il tend moins à prouver l'existence de Dieu qu'à montrer, cette existence admise, que Dieu est la source et le fondement de l'absolu de la pensée humaine. Il y a quelque chose d'absolu dans la vérité ; toute vérité même expérimentale est de sa nature immuable, nécessaire, absolue, universelle subjectivement. Or cet absolu, qu'est-il ? L'homme a toujours été porté à le réaliser, à le concréter dans un être existant. De fait, existe-t-il ? *A priori* on ne pourrait pas plus le nier que l'affirmer. Et *a posteriori ?* cette aspiration vers l'absolu, le parfait que nous découvrons en nous, n'est-elle pas une preuve de sa réalité ? Rigoureusement, non ; cependant c'est un argument de probabilité. Mais le principe de causalité nous découvre que l'homme est l'œuvre de Dieu et que celui-ci renferme et connaît tout ce qu'il y a de parfait en nous et en notre connaissance. Dieu a reflété ses perfections absolues dans les êtres contingents dont nous les abstrayons. Cette argumentation démontre donc non pas l'existence de Dieu, mais la présence en Dieu des perfections des créatures ; il nous fait remonter à leur cause exemplaire ; il explique aussi que Dieu renferme le bien absolu vers lequel l'homme aspire. L'auteur voit dans notre tendance au bonheur et à la vérité, une confirmation et non une preuve de l'existence de l'objet de la tendance : il évite ainsi ce que la théorie volontariste a d'excessif.

La dernière partie du volume est polémique : c'est une discussion où la plupart des théories modernes sont prises à partie : l'évolutionnisme, l'athéisme, le panthéisme, le positivisme, les théories de Herbert Spencer.

Il y a dans ce volume tout un petit traité de théodicée. L'abbé de Broglie y étudie entre autres, la création, l'époque et le motif de la création, les imperfections des êtres créés, le surnaturel et ne se fait pas faute de mettre en vedette les difficultés et les mystères inhérents à ces questions. Seulement il ajoute aussitôt que toutes les autres théories, loin d'éviter les difficultés, les augmentent et les transforment en de véritables contradictions. Mais alors, ne vaut-il pas mieux renoncer à aborder ces problèmes et se résoudre au positivisme qui ignore toute métaphysique, tout ce qui dépasse le fait

Digitized by Microsoft®

concret ? L'auteur examine cette alternative dans son dernier travail sur la limite de la connaissance. Ici encore il ne craint pas de souligner franchement toutes les obscurités des connaissances « qui dépassent le phénomène ». Il n'y a, à cette franchise, qu'avantages ; on évite à ceux qu'on instruit les désillusions trop fréquentes : pour peu qu'on scrute le fond des problèmes, c'est déjà là une habile tactique ; en outre, on entre d'emblée dans le cœur des discussions et on montre l'intelligence humaine telle qu'elle est. N'est-il pas étrange de constater d'une part l'unanimité avec laquelle on s'avoue une intelligence imparfaite et limitée, et d'autre part la crainte avec laquelle on aborde l'étude des limites de la connaissance humaine ? A reconnaître ces limites, loin d'ouvrir la voie au scepticisme, on en préviendra le danger, les études de l'abbé de Broglie le feront bien remarquer.

Nous serions incomplet en ne disant pas que cet ouvrage devrait se trouver dans toutes les bibliothèques d'apologétique ; il se rangera encore honorablement dans les bibliothèques de philosophie.

G. Simons.

P. Marcelino Arnáiz, *Elementos de Psicologia fundada en la experiencia*. Tomo I : *La vida sensible*, 242 pag., 4 pesetas. — Madrid, Sáenz de Jubera, 1904.

Ce livre est le tome premier d'un cours complet de psychologie expérimentale que le savant professeur du Collège royal des Études supérieures de l'Escurial se propose de livrer au public.

Le P. Arnáiz — ainsi qu'on peut le voir dans son introduction — est un partisan convaincu de la théorie péripatéticienne ; il aime à la confronter avec la psychologie phénoméniste et positiviste de nos contemporains ; il aime à comparer la méthode ancienne, analytico-synthétique, avec la méthode soi-disant nouvelle, qui trop souvent se borne à l'annotation de quelques expériences. Mais il n'est pas de ceux qui refusent de profiter des progrès de la psychologie expérimentale moderne ; tout au contraire, il accepte de grand cœur les résultats des recherches de psychophysique, il professe que « la psychologie aristotélico-scolastique est essentiellement positive et expérimentale », en un mot il est en communauté d'idées et de doctrines avec l'Institut de Louvain, dont il se plaît à citer les maîtres.

Remarquons pourtant sa conception de la psychologie. D'après Aristote, l'objet de la psychologie est l'être vivant comme tel ; — la psychologie issue de Descartes au contraire limite ses investigations à la conscience humaine ; — se plaçant entre les deux, on a défini

Digitized by Microsoft®

la psychologie : la partie de la philosophie qui s'occupe de l'âme humaine. Cette définition se ramène, par son objet formel, à la définition d'Aristote, car l'homme, vivant, et de la vie végétative, et de la vie sensitive, et de la vie intellectuelle, est un microcosme dont la connaissance philosophique peut suffire pour posséder la science de l'être vivant comme tel. Or il nous semble que le P. Arnáiz rejette parmi les sciences biologiques l'étude philosophique de la vie végétative (p. 9), étude qui ressortit à la psychologie. Il est vrai que bien des philosophes modernes ne sont pas admirateurs enthousiastes de cette division de la psychologie expérimentale en trois parties, traitant respectivement de la vie organique, de la vie animale et de la vie raisonnable ; il est vrai encore qu'un auteur a le droit de limiter à son gré le sujet de ses ouvrages, mais d'autre part il est vrai aussi que par le titre de son livre le P. Arnáiz semble *exclure* d'un traité de psychologie l'étude philosophique de la vie organique, et c'est cette *exclusion* que nous ne croyons pas justifiée.

C'est là le seul défaut doctrinal — si c'en est un — que nous ayons à reprocher au savant Père Augustin. Son livre est un exposé clair, serré et méthodique de la théorie scolastique sur la vie sensible.

Le premier chapitre, plutôt préliminaire, donne les notions indispensables d'anatomie et de physiologie du système nerveux. Si le livre du P. Arnáiz est destiné à servir de manuel — il en a les allures et il faut le souhaiter — l'absence de figures explicatives, fussent-elles même rudimentaires, constitue ici une vraie lacune.

La sensation et ses éléments : la quantité, la qualité et la tonalité, la localisation et l'objectivation, le caractère intime de la sensation et la raison de sa diversité qualitative, voilà l'objet du chapitre II.

Le chapitre III parle des sensations internes, c'est-à-dire du sens commun, de l'imagination et de la mémoire.

Nous ne voyons pas pourquoi un chapitre spécial est réservé aux problèmes de l'instinct et des habitudes de la sensibilité. Comme le P. Arnáiz le fait remarquer (p. 182), l'instinct est l'estimative des scolastiques, un des sens internes, et « consiste essentiellement en un principe d'association ». L'étude de l'instinct aurait donc mieux formé un paragraphe du chapitre III.

Quant à l'éducation et aux habitudes de la sensibilité (ch. IV, § 2), nous croyons qu'il serait plus logique d'en parler après avoir traité les problèmes de la tendance affective et du mouvement qui sont les principes au moins médiats de l'éducation de la sensibilité et des habitudes des sens. — Peut-être y aurait-il lieu d'examiner en un

Digitized by Microsoft®

chapitre spécial les interdépendances des trois genres de facultés sensibles : cognitives, appétitives, motrices, d'analyser certains états psychiques où l'action de ces trois puissances intervient, enfin de les comparer entre elles afin de faire mieux apparaître le caractère de phénomène vital qui est respectivement propre à leurs actes.

Sous le titre de « tendencias afectivas » (chap. V), le P. Arnáiz traite les actes de l'appétit sensible, procédant très bien de l'analyse des états psychologiques plus connus aux phénomènes de conscience plus obscurs, concentrant en quelques pages tout l'enseignement de la psychologie scolastique au sujet de ce problème très important.

Après avoir donné au chapitre VI une minutieuse analyse des mouvements sensibles, l'auteur fait au chapitre VII « la synthèse générale et explicative des phénomènes sensibles ». Le grand ennemi est le phénoménisme : c'est contre lui que le P. Arnáiz dirige toutes ses attaques et s'efforce victorieusement d'établir la substantialité du sujet sentant.

D'autres points fondamentaux sur lesquels le P. Arnáiz insiste sont l'irréductibilité du phénomène conscient au phénomène physique, l'unité du sujet sentant, la finalité dans la nature. Mais, redisons-le en terminant cette courte analyse, l'intérêt capital de l'ouvrage réside dans la méthode dont l'auteur s'inspire et qu'il exprime très nettement dès le titre : *Elementos de Psicologia fundada en la experiencia*. On ne saurait assez recommander la diffusion d'un des premiers livres espagnols conçus dans cet esprit. Nous savons les difficultés que dans son pays rencontrent et les idées que le P. Arnáiz professe et encore plus la méthode dont il se sert. Il y a double mérite et double utilité à professer des doctrines vraies, quand elles ne sont ni connues ni encouragées. Parmi les catholiques d'Espagne, surtout, les progrès de l'observation et de l'expérimentation en psychologie sont trop ignorés. Le P. Arnáiz est l'un des champions du mouvement néo-scolastique en son pays : cette œuvre n'est pas sa première contribution à ce mouvement : déjà précédemment il avait pris à tâche d'en indiquer les grands traits ; cette fois, il donnera à ses compatriotes l'occasion de juger ses résultats en psychologie. Il est à souhaiter que tous ceux que les indications générales n'avaient pu convaincre de la nécessité de rajeunir la scolastique, parcourent ces pages ; ils y apprendront que sans cesser de rester strictement fidèle à la philosophie traditionnelle, on peut profiter des travaux plus récents

Digitized by Microsoft®

et des découvertes modernes; qui sait s'ils n'y trouveront pas aussi des questions qu'ils n'avaient pas même soupçonnées?

L. Van Halst.

P. Placido-Angel Lemos, ord. fr. min., *La vida organica en si misma y en sus manifestaciones*, 488 pp., 3 pesetas. — Libreria católica de Gregorio del Amo, 1902.

La peur de la métaphysique est un grand mal dont la pensée scientifique de notre siècle est gravement atteinte. Ils sont nombreux les savants pour qui le mot « métaphysique » est synonyme d'imaginaire, d'irréel, d'antiscientifique. Porter le débat dans le champ clos de la science et montrer que les théories d'une vraie métaphysique sont basées sur une fidèle et scrupuleuse observation de la réalité, tel est le moyen qui pourra le plus efficacement déloger de l'esprit des hommes de science le préjugé positiviste.

L'ouvrage du P. Lemos est vraiment appelé à contribuer à cette œuvre excellente. Ce livre est un travail bien documenté, composé de quatorze conférences où le très savant religieux expose d'une manière complète et intéressante toute la partie de la psychologie scolastique qui traite de la vie organique soit végétative, soit sensitive.

Les quatre premières conférences étudient la vie en elle-même : l'auteur pénètre jusqu'au fond des retranchements ennemis et y attaque l'adversaire avec ses propres armes. S'appuyant sur les faits, il oppose franchement au phénoménisme la théorie de la substance et des accidents, au mécanicisme la composition hylémorphique des corps. En face de l'amorphisme hæckelien qui n'admet point, dans l'être vivant, d'autre *principe* de mouvement vital que les énergies physico-chimiques, il proclame l'unité de l'être vivant, unité constituée par sa forme substantielle, laquelle met en œuvre les propriétés physiques et chimiques en vue du perfectionnement de l'être vivant. L'affirmation de l'unité du vivant est la thèse principale, et c'est bien ce qu'il importe de mettre en relief dans une discussion avec les biologistes qui trop souvent font de la vie de l'individu une résultante, une simple somme des activités inférieures des cellules.

Mais pourquoi le R. P. Lemos fait-il consister l'*essence* d'un corps vivant dans sa « *constitution métaphysico-physique* » ? Pourquoi, en d'autres termes, veut-il que l'essence comprenne à la fois, d'une part la matière première et la forme substantielle (composition métaphysique, d'après lui) et, d'autre part, les énergies ou forces physiques et chimiques (composition physique, substance et acci-

Digitized by Microsoft®

dents) ? Puisque dans l'ordre ontologique ou dans la réalité *telle* forme substantielle exige *telles* propriétés pour agir, cette forme ou mieux la substance (matière et forme) détermine adéquatement l'essence du corps — ce qu'il est, τὸ τι εστι, — bien qu'il soit vrai que dans l'ordre de la connaissance les propriétés de l'être sont distinctives et caractéristiques de l'essence du corps vivant.

Dans les quatre conférences qui suivent l'auteur fait successivement l'étude très approfondie de la vie végétative, de la vie sensitive c'est-à-dire de la sensibilité chez l'animal et de la vie organique chez l'homme ; et ici comme ailleurs le P. Lemos se révèle doué d'une vaste érudition scientifique et d'un profond savoir théologique et philosophique, d'une habile souplesse d'exposition et d'une puissante éloquence.

Il aborde ensuite les problèmes brûlants et tout actuels de l'origine « phylogénétique » de la vie organique sur la terre : la génération spontanée, l'évolutionnisme, la bio-génèse biblique, l'anthropogénie biblique : tels sont les sujets que l'auteur discute avec pleine compétence dans les chapitres IX à XIII. — Elles sont belles ces pages où, confrontant audacieusement les textes sacrés de la Bible avec les plus récentes conclusions de la science, il prouve que le livre de la nature et le livre de la Révélation sont deux admirables poèmes de langue et d'expression diverses et tout à la fois deux copies fidèles et indépendantes de ce splendide archétype commun qu'est la Science incréée, du Créateur...

Enfin dans son dernier chapitre le P. Lemos traite le problème de la mort physiologique et de la résurrection. Mais il le traite bien plus en théologien qu'en psychologue, ne s'efforçant pas de démontrer l'immortalité de l'âme, mais s'attachant surtout à décrire l'éternité des destinées de l'homme dans l'état de surélévation à la vie surnaturelle. En conséquence du point de vue auquel il se place, le P. Lemos, tout en concédant que la résurrection est, non en opposition avec la nature, mais demandée par elle, soutient avec de grands efforts que la résurrection ne peut s'obtenir que par une intervention *surnaturelle* de Dieu, car, dit-il, la résurrection comprend un double acte : la disposition de la matière, qui dépasse les forces de la nature, ensuite la réunion de l'âme avec la matière prédisposée, qui ne peut être effectuée que par Dieu seul. Que la résurrection soit l'œuvre immédiate de la puissance divine, soit ! Mais la création d'une âme, chaque fois qu'un nouvel homme est engendré, est-elle d'ordre *surnaturel ? A pari :* que le chrétien ressuscité soit admis à la vision béatifique, voilà certes un bienfait d'ordre surnaturel ; mais que l'homme

Digitized by Microsoft®

ressuscite, c'est un bienfait de Dieu, sans doute, mais qui, ce nous semble, ne sort pas des limites de l'ordre naturel.

Mais ces critiques ressemblent plutôt à des disputes d'école. Ce qui domine dans les conférences du P. Lemos, c'est l'harmonisation entre la science et la vérité philosophique et théologique, mise à la portée de ceux-là mêmes que les préjugés ou l'ignorance tiennent éloignés des spéculations. Le livre du R. P. Lemos pourra dissiper chez quelques-uns de ses lecteurs le préjugé du positivisme scientifique, chez d'autres il ouvrira les yeux à la vérité de la Révélation chrétienne, chez d'autres encore il affermira et éclaircira des convictions depuis longtemps formées : en tout cas, il fera œuvre bonne et nous lui souhaitons grand succès.

L. Van Halst.

Prof. Giuseppe Ballerini, *Il principio di causalità e l'esistenza di Dio di fronte alla scienza moderna*. Un vol. de VII-266 pages. — Firenze, libreria editrice fiorentina, 1904.

Le titre de ce volume en indique avec précision l'objet et en souligne aussitôt l'importance. Nombreux sont les positivistes qui ont la prétention de se faire passer pour les représentants attitrés de la science moderne : à les entendre, la science positive bannirait du champ de la connaissance certaine le principe de causalité. D'autre part, les disciples de Kant estiment qu'après la *Critique de la raison pure* il n'est plus possible d'attribuer une valeur scientifique à des conclusions qui sortent des limites de l'expérience. Plusieurs apologistes français semblent avoir à cœur de répondre à l'invitation de l'auteur de la *Critique de la raison pratique* et demandent à la volonté plutôt qu'à l'intelligence la paix de l'âme dans la possession des vérités d'ordre métaphysique, moral ou religieux. Le principe de causalité, observe Ballerini, est l'enjeu principal du débat engagé entre la philosophie scolastique et tous ceux qui, enrôlés sous les drapeaux du positivisme, du criticisme, de l'apologétique de l'immanence, croient devoir la combattre.

Le professeur de Pavie va droit au cœur des controverses de l'heure présente. L'actualité de son œuvre ne sera contestée par aucun de ceux qui suivent l'évolution de la pensée philosophique.

Pour donner une idée de l'œuvre elle-même; nous ne pouvons mieux faire que de reproduire l'en-tête de quelques chapitres spécialement intéressants : La doctrine de l'immanence et ses formes diverses (Ire Partie, ch. V) ; Le monisme dans la nature (ch. VI). — Toute la deuxième partie a pour objet l'examen du principe de causalité, sa valeur objective et réelle, ses applications,

Digitized by Microsoft®

la discussion des paralogismes mis en avant par Hume et reproduits avec servilité par une foule de positivistes. — La troisième partie intitulée *Le principe de causalité et l'existence de Dieu* est peut-être celle où l'auteur a déployé le plus de vigueur d'esprit. Tandis qu'il composait son livre, il songeait spécialement, dit-il, aux étudiants qui dans les universités entendent développer, au nom d'une science de mauvais aloi, le thème aujourd'hui populaire du monisme évolutionniste. Nous souhaitons à ceux de ces jeunes gens que séduit l'engouement superficiel du jour, d'avoir la bonne fortune de lire les chapitres où Ballerini met en présence le principe de causalité, d'une part et le monisme évolutionniste, la cosmogonie moderne, l'origine de la vie, la création, l'existence d'un Dieu personnel, d'autre part. Il y a là cent pages substantielles dont la lecture attentive dissiperait bien des équivoques, affermirait bien des convictions.

Le Dr Joseph Ballerini s'était signalé à l'attention des théologiens par divers écrits de circonstance ; il avait publié une remarquable étude de droit social, traduite en espagnol et en français : *Analisi del socialismo contemporaneo* ; le volume qu'il vient de consacrer au principe de causalité affermira sa réputation de métaphysicien.

Le livre du savant professeur a soulevé dans la presse italienne une polémique qui se réduit, semble-t-il, à une question de mots, ce qui ne veut point dire qu'elle soit sans conséquences. Une démonstration probante de l'existence de Dieu est assurément « scientifique » dans l'acception ancienne, traditionnelle du mot. Est-il opportun de lui donner cette épithète aujourd'hui? Un contradicteur de Ballerini lui a fait observer que, dans les milieux universitaires, beaucoup de jeunes gens, d'autant plus étrangers à la métaphysique qu'ils sont plus familiers avec les sciences d'observation, attendraient d'une preuve dite « scientifique » de l'existence de Dieu, une preuve de même ordre que celles auxquelles les sciences d'observation les ont habitués. Ils seraient donc, somme toute, désappointés. Sans doute, une connaissance meilleure des *Derniers Analytiques* d'Aristote, une notion plus exacte du concept théorique de la *science* leur épargneraient la méprise à laquelle ils sont exposés. Mais si vous voulez être exactement compris, à vous de tenir compte de l'état d'esprit de vos lecteurs. Je serais indiscret en m'aventurant dans une discussion dont une nuance de langue étrangère fait le principal objet, mais je dois à la vérité de reconnaître que je n'aimerais pas dire en français : Démonstration « scientifique » de l'existence de Dieu. Soit, répondra peut-être Ballerini, je ne tiens pas à l'épithète, disons donc : Démonstration « rationnelle », démon-

Digitized by Microsoft®

stration « rigoureuse » de l'existence de Dieu. Pas même cela, répliquerais-je, car une démonstration qui n'est pas « rationnelle », « rigoureuse » n'est pas une démonstration. Disons donc tout court: *démonstration* de l'existence de Dieu.

D. Mercier.

Dr Eug. Rolfes, *Aristoteles' Metaphysik*, übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. 2. Bd, 5 Mk. — Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1904.

Le Dr Rolfes est très avantageusement connu déjà par sa traduction avec commentaires du *De anima* d'Aristote et par l'étude approfondie qu'il a faite de l'argument de l'existence de Dieu, que le Stagirite apprécie, dans sa *Physique*, sur le mouvement. La présente étude nous semble supérieure encore aux précédentes. La traduction est claire, aisée, fidèle. Nous ne croyons pas trop nous avancer en affirmant qu'il n'en existe point de meilleure. La traduction de Barthélemy Saint-Hilaire gagnerait beaucoup à être revisée sur celle de Rolfes.

Le Dr R. ne s'est pas livré à une étude approfondie sur l'authenticité des quatorze livres de la *Métaphysique*, mais, prenant ceux-ci tels qu'ils lui sont donnés, il juge avec raison qu'ils ne forment pas une œuvre une, d'un seul jet. Les livres 2, 13 et 14 doivent avoir été ajoutés aux autres après coup. Les livres 2, 5, 10 et 11 ne tiennent pas ou tiennent mal à l'ensemble. Bref, « la métaphysique d'Aristote n'a pas sa forme définitive ».

Le savant traducteur ne s'est pas davantage assigné la tâche de reconstituer le texte de l'œuvre capitale du Stagirite ; néanmoins, il a comparé les variantes et, en plus d'un endroit, a proposé des reconstitutions heureuses.

Le Dr Rolfes, qui est compétent en la matière, estime que le meilleur commentateur de la *Métaphysique* d'Aristote est saint Thomas d'Aquin. Il l'interroge volontiers dans ses « Anmerkungen » que le lecteur voudrait plus nombreuses et plus étendues.

L'auteur serre de près la signification des termes techniques d'Aristote et en propose çà et là une traduction allemande à laquelle les amis de la scolastique se rallieront avec plaisir. En voici, au hasard de la plume, deux échantillons : Il propose de traduire οὐσία par *Wesenheit* et τὸ τί ἦν εἶναι par *wesentliches Sein* ; συμβεβηκός par *mitfolgend*. Ailleurs, il fait remarquer que ὑποκείμενον ne peut se rendre simplement par *Substrat*, cause matérielle, car en plus d'un endroit le mot signifie la substance entière : l'équivalent du mot grec est *Subjekt*.

Digitized by Microsoft®

Nous ne nous étendrons pas davantage sur le mérite de cette œuvre consciencieuse : elle est une initiation excellente à la métaphysique d'Aristote.

D. Mercier.

Dom Bruno Destrée, O. S. B., *Une mystique inconnue du XVIIe siècle : La Mère Jeanne de Saint-Mathieu Deleloë*, pp. xx-525. — Bruges, Société Saint-Augustin, Desclée, De Brouwer et Cie, 1905.

Ce petit volume, y compris la charmante préface qui l'ouvre, pourrait être intitulé : Un chapitre inédit de psychologie religieuse. Après avoir décrit en quelques traits les événements extérieurs qui composent l'histoire de la mère Deleloë, Dom Bruno s'attache à nous faire lire dans la vie intime de cette âme mystique et met au jour ses « communications ». Celles-ci forment le journal dans lequel la pieuse Bénédictine, sur l'ordre exprès de son directeur et croyant d'ailleurs n'écrire que pour lui, consigna les faveurs surnaturelles qu'elle recevait de Dieu. Elles se rapportent généralement à des mystères, par exemple, aux relations des personnes dans la Sainte Trinité, aux questions de la grâce, de l'action divine, très spécialement à la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Il est à noter que les « Communications » furent écrites de 1645 à 1648, et par une personne dépourvue de toute formation théologique. Elles sont présentées sous une forme très immatérielle. Point d'images, mais « une claire vue de l'esprit », « une spéciale connaissance », « une vive certitude qui s'imprime dans l'intérieur de l'âme ». La mystique qui s'exprime en ces termes ne parle jamais d'extase, elle décrit ses états d'âme avec la pleine conscience d'elle-même.

Ce rapide aperçu montre que le livre de Dom Bruno n'est pas fait seulement pour alimenter la piété, selon le vœu de son auteur, mais il intéressera aussi les théologiens et les psychologues et nous leur en recommandons chaudement la lecture.

D. Mercier.

A. Cappellazzi, *Qui est : Studio comparativo tra la 2^a questione della Somma teologica di S. Tomaso e le conclusioni di sistemi filosofici*. Tome I : un vol. in-8° de 363 pages. — Crema, 1905.

Nous prions l'auteur de ce volume d'excuser le retard que nous mettons à apprécier son étude, remarquable à plus d'un titre, sur la première preuve thomiste de l'existence de Dieu. M. Cappellazzi ne se borne pas à exposer, à confronter, à commenter les divers passages de la *Physique*, de la *Somme contre les Gentils*, de la *Somme*

Digitized by Microsoft®

théologique où saint Thomas prouve que le mouvement observé dans la nature mène logiquement à la conclusion qu'il existe un « Premier Moteur immobile », « Acte pur ».

Deux articles préliminaires sont consacrés respectivement à la « notion de l'Être divin » ainsi qu'aux erreurs d'autrefois et d'aujourd'hui relatives à ce sujet (Art. 1) et à la « démonstrabilité de l'existence de Dieu » (Art. 2). Le traditionalisme, la doctrine spencérienne de « l'Inconnaissable », le positivisme font, à ce propos, l'objet d'une discussion très bien conduite.

L'article 3 répond directement au but de l'auteur et, ajoutons-le tout de suite, à l'attente de ses lecteurs. On trouvera là une analyse très attentive du mouvement et l'on verra avec quel soin l'auteur met son commentaire personnel de la pensée aristotélicienne et thomiste sous le couvert de l'autorité de Cajetan, du Ferrarais, de Sylvester Maurus, etc... On voudrait, cependant, que la trame de la démonstration fût plus serrée, plus continue. L'auteur se laisse trop facilement aller à des digressions physiologiques, sociologiques qui, pour intéressantes qu'elles soient en elles-mêmes, font tort à l'unité du thème fondamental.

Nous ignorons si le tome II du présent ouvrage a paru depuis 1903, mais nous engageons l'abbé Cappellazzi à poursuivre vaillamment son œuvre. Il apportera une précieuse contribution à la théodicée néo-thomiste.

D. Mercier.

A. D. Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu.* — Paris, Librairie Perrin et Cie, 1905.

Cette nouvelle publication du professeur de l'Institut catholique de Paris n'est nullement un traité de théodicée tel qu'on en emploie dans l'enseignement de la philosophie : son livre au contraire est très simple, sans grand apparat scientifique, rééditant les preuves presque traditionnelles de l'existence de Dieu. On n'y trouvera donc pas une étude fouillée des systèmes négateurs de la divinité, pas plus qu'une étude des systèmes philosophiques modernes qui, tout en admettant l'existence de Dieu, l'étayent d'arguments qu'un philosophe, rompu aux théories de l'Ecole, ne trouve guère convaincants. Ce n'est pas à dire que tous ces systèmes soient négligés : pour ne pas être exposés en détail, ils n'en trouvent pas moins une place de ci de là dans les objections que l'auteur expose et réfute au cours de son ouvrage, et un lecteur attentif y trouvera amplement de quoi répondre à un adversaire formé aux idées d'un Fichte, d'un Hæckel ou d'un Büchner.

Digitized by Microsoft®

L'auteur expose d'abord les arguments ordinaires qu'on rencontre dans la plupart des manuels d'apologétique. C'est le témoignage universel du genre humain, la nécessité d'expliquer le monde, l'ordre, les origines de la vie humaine, etc. Mais, comme le titre l'indique (les *sources* de la croyance en Dieu), l'auteur ne se contente pas des arguments au sens strict, il étudie en outre tout ce qui nous incline à admettre Dieu, les sources où nous puisons le besoin que nous avons de Dieu, tels l'idée de Dieu et les fondements de la moralité, l'idée de Dieu et les aspirations humaines, l'idée de Dieu et la vie sociale. Ce sont ces derniers chapitres que l'auteur étudie avec une prédilection marquée. Et certes, ce sont là des matières qui ont besoin d'être mises fortement en lumière dans un pays où les liens de la famille et de la société se défont de plus en plus et qui souffre de l'absence de Dieu dans les institutions essentielles à son existence.

Ce livre a d'autant plus de valeur qu'il s'adresse ainsi directement à la vie vécue. Or, comme le dit M. Sertillanges, quand on parle de *la vie*, tout homme, quelles que soient ses convictions philosophiques, a le devoir d'écouter. Cet ouvrage est donc l'œuvre d'un métaphysicien autant que d'un profond psychologue ; à côté de très belles pages sur l'instinct et l'intelligence, il y a cette psychologie plus générale et plus profonde de l'histoire de l'humanité, montrant les systèmes négateurs de la divinité rééditant de vieilles erreurs. « L'esprit humain tourne en cercle. On réinvente, on copie ; mais on n'invente pas. La dose d'originalité réelle à laquelle un esprit peut prétendre s'emploie tout aussi bien à redémontrer Dieu qu'à réinstaurer plus ou moins les systèmes qui le combattent » (p. 2).

Il y a cependant un argument développé par l'auteur auquel je ne voudrais point souscrire : c'est l'argument tiré des caractères de la vérité. « Le vrai que nous connaissons, dit-il, est indépendant des réalités passagères et de nous-mêmes : cependant il lui faut un fondement qui en dernière analyse ne peut être que Dieu. » — Le R. P. de Munnynck, dans un livre récent, a insisté sur un argument analogue et quand la revue néerlandaise *De Katholiek* en donnait le compte rendu, elle faisait remarquer, par la plume de M. Beyssens, que de toutes les revues qui s'étaient occupées de la publication du savant Dominicain de Louvain, elle n'en avait trouvé aucune qui se fût ralliée à l'opinion du R. P. Ce n'était pas à tort, à mon avis, et il en sera probablement de même de l'argument de M. Sertillanges. Qui dit vérité, en effet, dit rapport. Or pour avoir le rapport que faut-il ? Que les termes du rapport

Digitized by Microsoft®

existent et qu'il y ait une intelligence pour les concevoir. Supprimez toutes les réalités sensibles, 2 + 2 p. ex. feront toujours 4, parce que dans sa réalité abstraite le rapport continue d'exister dans mon intelligence. Mais supprimez également cette intelligence, il est faux de dire que la vérité subsistera ; s'il n'y a pas d'intelligence pour concevoir le rapport, celui-ci n'existe plus et il n'est ni vrai, ni faux que 2 + 2 = 4 : la question est tout simplement supprimée. Il en est de cet argument comme de la réalité des possibles (ce qui par soi sonne déjà assez mal) ; en dehors de moi qui conçois les possibles (l'intelligence divine ne peut encore être mise en question, il faut précisément la prouver), ceux-ci ne sont rien : du néant on ne conclut point à l'existence de Dieu.

Mais, abstraction faite de cette critique, l'ouvrage du savant professeur de Paris sera d'une très grande utilité aux catéchistes et surtout aux conférenciers, à qui il est destiné spécialement et à qui il rendra de très réels services. Écrit dans un style agréable dont la richesse littéraire ne nuit point à la solidité de la doctrine, il mérite d'être étudié par tous ceux qui s'intéressent aux problèmes apologétiques. Car si M. Sertillanges n'invente pas de choses très neuves, il « redémontre » admirablement, et pour qui sait apprécier cette tâche, il trouvera qu'il y a là également une dose d'originalité très réelle.

C. Bruynseels.

C. Salotti, *Il pensiero e l'anima di Augusto Conti*, p. 50. — Rome, Desclée, 1905.

La philosophie thomiste perd en A. Conti un de ses plus éclatants défenseurs. Avant le renouveau de succès que le thomisme obtient aujourd'hui, A. Conti avait longtemps « interrogé — dit-il dans son langage poétique — les cloîtres solitaires du moyen âge où méditait saint Thomas et où peignait fra Angelico ». Aussi, lorsque parut l'encyclique *Æterni Patris*, fut-il des premiers à s'en réjouir. « Lorsque je lis — écrivait-il dans son *Histoire de la philosophie* — les deux *Sommes* de saint Thomas d'Aquin, j'y trouve dans l'ensemble comme dans chaque partie la clarté, la profondeur, l'enchaînement des idées et la plus parfaite connaissance qui fût jamais des rapports entre l'homme, le monde et Dieu, et de tout cela résulte tant de beauté... qu'on croirait entendre quelques fragments d'une immense symphonie, celle de l'artiste éternel. » Ses ouvrages forment un cours complet de philosophie. Parmi les plus importants, rappelons ses deux volumes : *Evidenza, amore e fide* (ou les critériums de la philosophie) ; *Il vero nell' ordine* (ontologie

Digitized by Microsoft®

et logique) ; *L'armonia delle cose* (anthropologie, cosmologie, théologie rationnelle) ; *Il bello nel vero* (esthétique) ; *Il buono nel vero* (morale et droit naturel) ; *Storia della filosofia*, ouvrage très remarqué, dont il existe une traduction française.

Plus encore que sa pensée, le charme et la bonté de son âme méritent d'être admirés. Sa vie fut un besoin agissant d'harmonie, une expression de son culte pour la philosophie, pour la poésie, l'art et la foi. Peu d'hommes ont possédé à un si haut degré la force d'aimer, peu ont su, à son égal, trouver dans la philosophie et dans la foi chrétienne le dernier mot de la vie.

C'est une bonne œuvre que d'attirer l'attention sur une intelligence aussi perspicace, sur un caractère aussi sympathique. M. Salotti s'y est appliqué en nous montrant dans Conti le philosophe, le poète, le littérateur, l'artiste, le patriote, le croyant, et il l'a fait avec toute la ferveur d'un admirateur. — Sans doute, il est dangereux pour l'historien d'avoir en trop vive estime celui dont il entreprend la biographie : l'objectivité et l'exactitude ne sont-elles pas exposées à fléchir sous l'influence de la sympathie que l'auteur éprouve pour son sujet ? La chaude parole de M. Salotti inspirera inévitablement au lecteur quelques réserves, mais contribuera à lui faire admirer la noblesse de caractère, l'élévation d'esprit, l'ardeur chrétienne du penseur dont il nous retrace si élégamment la vie et les écrits. C'est là manifestement le succès que M. Salotti a ambitionné.

J. Ghio.

La vie et les œuvres de Ballanche, par C. Huit, professeur honoraire de l'Institut catholique de Paris. Un vol. in-8° de 376 pages. — Paris, Lyon, Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1904.

Une étude complète de la vie et des œuvres de Ballanche nous manquait. Parmi la multitude des publications contemporaines qui ne font que répéter ce qui a été dit ou écrit, ce livre se distingue donc — et c'est un premier mérite — par son originalité. Il comble une lacune de notre littérature philosophique moderne. A part les deux études déjà anciennes publiées sur Ballanche, l'une par son ami J.-J. Ampère, l'autre par son disciple V. de Laprade, nous ne connaissons le concernant que des articles d'ordre synthétique, plus ou moins longs, dont plusieurs sont d'ailleurs remarquables, tels celui du P. Vandonck et celui de M. Faguet. C'est justice de restituer le relief qu'elle mérite à cette figure qui allait s'effaçant, presque dans l'oubli, car le contemporain de J. de Maistre et de V. de Bonald vaut la peine d'être connu, et comme penseur et comme écrivain :

Digitized by Microsoft®

ceux qui en douteraient et qui liront le présent volume, s'en convaincront aisément.

M. C. Huit nous a déjà donné, il y a quelques années, un beau livre sur Frédéric Ozanam. Entre Ozanam et Ballanche la transition était aisée. Tous deux sont Lyonnais. Ils se sont connus et estimés. Les *Mélanges* d'Ozanam contiennent une notice émue et admirative consacrée à Ballanche. Ces deux penseurs étaient unis par une certaine parenté intellectuelle en même temps que par leur attachement aux mêmes croyances religieuses.

Le livre que M. Huit vient de publier sur Ballanche me paraît devoir être définitif. Il est très minutieusement documenté, tant en ce qui concerne la vie qu'en ce qui touche la composition et le succès des œuvres de l'auteur. Les œuvres — peu lues — de Ballanche y sont résumées très exactement, et très impartialement jugées. L'écrivain, l'historien, le publiciste, le philosophe chrétien sont l'objet de quatre chapitres ; et il nous semble que M. Huit a parfaitement réussi à les caractériser. Il nous donne bien l'impression de ce que fut Ballanche, celui qu'on appelait « le doux Ballanche », philosophe et historien amoureux de vastes synthèses plutôt que d'enquêtes menues, de généralisations hardies, de rapprochements parfois bizarres et quelquefois féconds ; publiciste indépendant et désintéressé ; écrivain harmonieux et imagé, un peu solennel et tendu, dont le style rappelle assez bien celui de Fénelon ; en somme, esprit ouvert, original, mais aventureux, rêveur et vague.

M. Huit a eu soin de nous décrire, chemin faisant, le milieu familial, amical, social, où vécut Ballanche, et cette peinture n'est pas ce qu'il y a de moins attachant dans son livre. Signalons, par exemple, le chapitre si intéressant sur le salon de Mme Récamier dont Ballanche fut un des plus intimes.

Il nous faut aussi appeler l'attention du public sur les notes très nombreuses dont chaque page est enrichie. Ces notes sont pleines de références précieuses, elles suggèrent mille connexions d'idées qui prêtent à de fructueuses réflexions.

Enfin il nous reste à louer le style dans lequel l'ouvrage est écrit : style d'un agrément soutenu, et d'une élégante sobriété, qui charme et ne fatigue pas.

Le livre de M. Huit sur Ballanche est certes digne — de fond et de forme — de trouver place à côté des belles études récemment conçues dans le même genre, telle celle de M. Girand sur Taine.

G. Legrand.

Digitized by Microsoft®

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Richard Baerwald. — Psychologische Faktoren des modernen Zeitgeistes. Leipzig, Barth, 1905.

Paul Möller. — Die Bedeutung des Urteils für die Auffassung. Leipzig, Barth, 1905.

H. Taine. — Sa vie et sa correspondance. Tome III : L'historien 1870-1875. Paris, Hachette, 1905.

Ernest Seillière. — La philosophie de l'Impérialisme. II. Apollôn ou Dionysos. Étude critique sur Frédéric Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste. Paris, Plon-Nourrit, 1905.

Dr Marcel Rifaux. — L'agonie du catholicisme...? Paris, Plon-Nourrit, 1905.

J. Guibert. — Le caractère. Paris, Ch. Poussielgue, 1905.

L. Couturat. — L'algèbre de la logique (collection *Scientia*). Paris, Gauthier-Villars, 1905.

G. Séailles. — La philosophie de Charles Renouvier. Paris, Alcan, 1905.

Ed. Spranger. — Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Berlin, Reuther und Reichard, 1905.

J. Martin (abbé). — L'apologétique traditionnelle. I. Première partie : Les cinq premiers siècles. Paris, P. Lethielleux, 1905.

Gregorius Dev a Marasc. — Ontologismus et Ven. Doctor Subtilis. Jérusalem, Typographie des PP. Franciscains, 1905.

Ricerche di Psicologia, Laboratorio di Psicologia sperimentale, diretto da F. De Sarlo. Volume primo. — Florence, B. Seeber, 1905.

Joseph Thevenin. — Hypothèse sur la constitution de la matière. Paris, Thomas, 1904.

H. Kleinpeter. — Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. Leipzig, Barth, 1905.

Joseph Mausbach. — Ausgewählte Texte zur allgemeinen Moral aus den Werken des hl. Thomas von Aquin. Münster i. W., Aschendorffsche Buchhandlung, 1905.

Johann Stufler, S. J. — Die Theorie der freiwilligen Verstocktheit und ihr Verhältnis zur Lehre des hl. Thomas von Aquin. Innsbruck, Karl Pustet, 1905.

Auguste Nicolas. — L'art de croire. Nouvelle édition, 2 volumes. Paris, Victor Retaux.

Year-Book of the Catholic University of America 1905-1906. Washington, The Catholic University of America, 1905.

N. Vaschide. — Index philosophique. Philosophie et sciences, deuxième année, 1905. Paris, Chevalier et Rivière, 1905.

Victor Delbos. — La philosophie pratique de Kant (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris, F. Alcan, 1905.

A. Binet. — L'Année psychologique (11e année). Paris, Masson, 1905.

Paul Gontier. — De la méthode des sciences philosophiques dans les Petits et les Grands Séminaires. Paris, Ch. Amat, 1905.

M. Gillet, O. P. — Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote. Fribourg (Suisse), O. Cschwend, 1905.

Digitized by Microsoft®

XIII.

Le Conflit de la Morale et de la Sociologie.

« Bon nombre de philosophes se sentent attirés vers la » sociologie, et en acceptent les positions essentielles; mais » ils continuent à enseigner la morale théorique d'après les » méthodes traditionnelles... Ils semblent ne pas s'aper- » cevoir qu'il faudrait opter. »

M. Lévy-Brühl, chargé de cours à l'Université de Paris, affirme, en ces termes, l'existence d'un conflit entre la Morale et la Sociologie.

L'opposition lui apparaît irréductible. L'antinomie ne se peut résoudre que par un sacrifice. De fait, les professeurs de philosophie se trouvent mis en demeure de renoncer à l'une ou à l'autre des deux disciplines.

Ce qui donne à l'assertion de M. Lévy-Brühl une gravité particulière, c'est qu'elle n'exprime pas une simple opinion individuelle. Un groupe actif de publicistes partagent, en France, le même sentiment.

Voici bientôt vingt ans que M. Durkheim estime que les sciences morales et sociales doivent se pénétrer d'un esprit nouveau. Il l'a répété avec une ténacité catonienne. Il a réussi à convaincre quelques travailleurs, devenus avec lui les rédacteurs de l'*Année sociologique*.

Le livre de M. Lévy-Brühl est l'amplification brillante des idées prêchées par M. Durkheim et admises par ses

Digitized by Microsoft®

collaborateurs [1]). Il a l'allure entraînante d'une proclamation. M. Durkheim y souscrit sans réserves [2]). C'est un vrai manifeste d'école.

L'option à laquelle il convie ses collègues, M. Lévy-Brühl l'a faite lui-même. Il enseignait autrefois la morale kantienne. Maintenant il déclare : « Il n'y a, il ne peut y avoir de morale théorique. Seules, désormais, compteront dans la science les recherches conduites par la méthode sociologique ».

D'où vient ce discrédit de la Morale ? Que lui reprochent les sociologues ?

I.

CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE MORALE [3]).

C'est un assaut général. Morale kantienne, morale utilitaire ; théories empiriques, théories intuitives ; systèmes déductifs, systèmes inductifs, — aucune des constructions philosophiques des moralistes n'est épargnée.

Une reconnaissance sommaire autour de leurs édifices a suffi pour en révéler aux sociologues la fragilité. Les architectures sont diverses, mais nulle part elles ne s'élèvent sur des fondations solides. Pour faire tout crouler, quelques coups de pioche suffiront. On les donnera d'une main alerte et pressée. Après, sur les ruines de l'ancienne Philosophie morale, la Sociologie édifiera une nouvelle science des mœurs.

Ne demandez donc pas aux sociologues dont nous expo-

1) « Pleinement d'accord avec l'esprit des *Règles de la méthode sociologique* de Durkheim, nous sommes heureux de reconnaître ce que nous devons à son auteur » (Lévy-Brühl, p. 14, note 1).

2) « On trouvera dans l'ouvrage de M. Lévy-Brühl, analysée et démontrée avec une rare vigueur dialectique, l'idée même qui est à la base de tout ce que nous faisons ici. » (Durkheim, *L'Année sociologique*, tome VII, p. 380. Paris, 1904).

3) **Bibliographie :** L. Lévy-Brühl, *La morale et la science des mœurs* Paris, 1903. — E. Durkheim, *De la division du travail social.* Paris, 1893. Préface et Introduction.

Digitized by Microsoft®

sons les idées, une analyse minutieuse des différentes formules morales, une discussion approfondie des principes, un examen détaillé des applications. Ils n'ont guère le souci d'élaborer un système nouveau ; moins encore de choisir entre les systèmes existants. Ils dénouent la crise de la Morale en décrétant la suppression de toute théorie morale. C'est une condamnation en bloc, une exécution en masse — après une procédure expéditive.

Voici les griefs.

I. Tous les systèmes de morale se composent d'une théorie et d'applications. Ils formulent les principes qui doivent guider la conduite et tracent ensuite les règles pratiques de l'action. De là vient que les philosophes réclament pour l'Éthique le titre de « science normative ». —

Cette revendication ne peut être accueillie. Il n'y a pas et il ne peut y avoir de science théorique de la morale [1]).

Le concept de science normative est, en effet, contradictoire.

Qui dit science dit connaissance de ce qui est, recherche des lois qui régissent les phénomènes, étude spéculative, investigation désintéressée.

Les morales théoriques ne répondent pas à cette définition. Elles ont pour fonction de prescrire. Elles déterminent quelles fins l'homme doit poursuivre. Elles sont, par essence, législatrices.

Sans doute, dans les systèmes inductifs et empiriques, la science de ce qui doit être, suppose la connaissance scientifique de ce qui est. Mais la connaissance du monde, de la nature humaine et de l'organisation sociale sur laquelle ces morales s'appuient, n'est pas le produit de leurs propres recherches. Elle leur est fournie par la métaphysique et par les sciences positives.

1) Lévy-Brühl, Chapitre I.

Digitized by Microsoft®

La prétendue science morale n'est donc théorique que de nom ou par emprunt [1]).

II. Les philosophes présentent comme découlant de leur théorie, les préceptes de conduite qu'ils recommandent. —

Ils s'abusent. Entre leur doctrine spéculative et les règles pratiques, il n'y a pas un rapport de principe à conséquence. La déduction est purement apparente.

M. Lévy-Brühl en donne cette preuve [2]) : Comparez, à une même époque et dans une même civilisation, les différents systèmes de morale. Vous observerez qu'ils aboutissent, en général, à des préceptes aussi semblables entre eux que les théories le sont peu.

Sans doute, ajoute-t-il, il y a des exceptions ; sans doute aussi le fonds commun prend des teintes variées selon le système où il entre...

Néanmoins le fait constaté en gros prouve que les applications, en morale, ne se tirent pas de la théorie. —

Pourquoi M. Lévy-Brühl n'a-t-il pas, ici comme ailleurs, suivi M. Durkheim, même dans le détail de la démonstration ? M. Lévy-Brühl regarde de très haut l'ensemble des systèmes moraux. A cette distance ils lui semblent opposés en théorie et d'accord en pratique ; et il attribue cet accord à la préoccupation qu'auraient les écrivains de n'être pas désavoués par la conscience morale commune de leur temps. S'il se rapprochait davantage, il verrait le contraire : l'identité des principes et la variété des conclusions, — les conceptions de vie les plus opposées et les projets de réforme sociale les plus dissemblables se réclamant des mêmes idées de bonheur, de devoir, de justice, d'utilité générale ; et il expliquerait peut-être ces divergences par

1) « En morale, la partie théorique ne constitue pas une science, puisqu'elle a pour objet de déterminer non ce qui est, en fait, la règle suprême de la moralité, mais ce qu'elle doit être » (E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 33). — Cfr. A. Bayet, *La morale scientifique*, pp. 33 et suiv. Paris, 1905.

2) Chapitre II.

Digitized by Microsoft®

le souci de l'originalité. Sa conclusion sur l'absence, en morale, d'un lien logique entre les théories et les préceptes n'aurait sans doute pas changé, mais elle se fût appuyée sur des prémisses tout autres.

M. Durkheim, lui, ne s'est pas confiné en d'aussi vagues généralités. Il a tâché de serrer la réalité de plus près et de porter aux systèmes de morale des coups droits [1].

Il affirme carrément que toutes les formules générales de la moralité successivement proposées, sont fautives.

Kant, par exemple, s'est vainement efforcé de déduire de son impératif catégorique les devoirs de charité.

La morale de la perfection permet bien de comprendre pourquoi l'individu doit chercher à étendre son être autant qu'il le peut ; mais pourquoi songerait-il aux autres ?

Parce que les hommes sont liés par une communauté d'essence ? Certes, la solidarité est un fait ; mais cela ne suffit pas pour l'ériger en devoir. De ce que dans la réalité l'homme ne s'appartient pas tout entier, on n'a pas le droit de conclure qu'il ne doit pas s'appartenir tout entier. Sans doute nous sommes solidaires de nos voisins, de nos ancêtres, de notre passé. Mais où est la preuve que cette dépendance soit un bien ? De ce qu'elle est peut-être inévitable, il ne suit pas qu'elle soit morale.

L'insuffisance de ces doctrines serait plus apparente encore si nous leur demandions d'expliquer non des devoirs très généraux, mais des règles plus particulières. Plus les maximes morales sont concrètes, plus il devient difficile d'en apercevoir le lien avec les concepts abstraits auxquels on prétend les rattacher.

Les morales dites empiriques ne sont pas mieux construites. Il est presqu'inutile de s'arrêter à celle qui prend pour base l'intérêt individuel. Il faudrait violenter la logique pour déduire l'altruisme de l'égoïsme.

1) *Division du travail social.* Introduction. — Cfr. *La science positive de la morale en Allemagne.*

Digitized by Microsoft®

Une formule très répandue définit la Morale en fonction de l'intérêt social. Mais que de choses utiles ou même nécessaires à la société ne sont pourtant pas morales ! Inversement, que de pratiques morales obligatoires dont on n'aperçoit pas les services qu'elles rendent à la communauté !...

En résumé, aucune formule ne rend compte de tous les faits dont la nature morale est incontestée, c'est-à-dire des devoirs généralement admis.

La raison de cette insuffisance des théories, M. Durkheim la découvre dans la méthode suivie par les moralistes.

Ils construisent la Morale de toutes pièces pour l'imposer ensuite aux choses. Ils partent du concept de l'homme, en déduisent l'idéal qui leur paraît convenir à cette abstraction, puis font de l'obligation de réaliser cet idéal la règle suprême de la conduite. Les différences qui distinguent les doctrines, viennent uniquement de ce que l'homme n'est pas partout conçu de la même manière.

Pareille méthode est trois fois critiquable.

D'abord il n'est pas démontré que la Morale puisse être ramenée à une règle unique et tenir dans un seul concept.

En tous cas, si on veut chercher le critère fondamental de la Morale, il faut suivre la méthode ordinaire des sciences. Il n'y a qu'une manière de parvenir au général, c'est d'observer le particulier, minutieusement et par le détail. Donc le seul moyen de découvrir la fonction de la morale, est d'étudier la multitude des règles particulières qui gouvernent effectivement la conduite.

Les moralistes, eux, se contentent d'une inspection superficielle des principaux faits de la morale. Les uns en emportent le sentiment vague qu'il n'y a pas de morale sans désintéressement. Les autres voient, avec plus ou moins de clarté, qu'il nous est impossible d'agir si nous ne sommes

Digitized by Microsoft®

intéressés à notre action. On part, là, du concept de bien ou de celui de devoir ; ici, de la notion de l'utile. On suppose que l'unique raison d'être de la morale est de sauvegarder les grands intérêts sociaux ou d'assurer le développement de l'homme. Mais toujours ces prémisses sont basées sur une expérience incomplète et sans précision.

Il en résulte que ces formules générales de la moralité ne nous donnent pas un résumé des caractères essentiels que présentent réellement les règles morales dans telle société déterminée. On ne saurait s'y référer comme à des critères objectifs qui permettent d'apprécier la moralité des pratiques. Ce sont des vues subjectives et plus ou moins approchées ; des aspirations personnelles qui répondent à quelque desideratum particulier. Elles expriment la manière dont le philosophe se représente la morale, et chacun conçoit à sa façon l'idéal qu'il pose comme un axiome. Actuellement, à cette question tant de fois répétée : quel est ou quels sont les principes derniers de la morale ? le moraliste ne peut répondre que par un aveu d'ignorance.

D'ailleurs, quand même une loi dominerait toute la morale et serait connue de nous, on ne pourrait en déduire les vérités particulières qui sont la trame de la science. Pour peu que les circonstances se compliquent, le seul raisonnement sera trop maigre au regard des faits. Des dialecticiens prétendent établir, par exemple, que l'homme est fait pour une absolue liberté ; mais les historiens nous montrent que dans certains états de civilisation l'esclavage a été utile et nécessaire. Parmi nos droits et nos devoirs, il n'en est pas un qui, en son temps, n'ait été ainsi méconnu et cela justement. Ce qui est licite pour un peuple, a pu être illicite pour un autre. Pourquoi ? Parce que les règles morales ne sont morales que par rapport à certaines conditions expérimentales. Il importe donc de déterminer ces conditions. Sinon, en mettant la morale en dehors du

Digitized by Microsoft®

temps et de l'espace, on ne peut plus la faire descendre dans les faits.

III. En dernier lieu, M. Lévy-Brühl reproche aux morales théoriques de supposer deux postulats inadmissibles [1]).

D'abord, elles admettent l'idée abstraite d'une « nature humaine », individuelle et sociale, identique à elle-même dans tous les siècles et dans tous les pays ; et elles considèrent cette nature comme assez bien connue, pour qu'on puisse lui prescrire les règles de conduite qui conviennent le mieux en chaque circonstance. —

En réalité, l' « homme » qui sert ainsi d'objet à la spéculation morale est loin de représenter d'une manière exacte toute l'humanité. C'est, au contraire, le type d'une certaine race et d'un certain temps. Pour la philosophie ancienne, c'est le Grec. Pour les modernes, c'est l'homme de la société occidentale et chrétienne.

Ignorants des civilisations autres que celles où ils vivaient, les théoriciens de la morale ont étendu à l'humanité entière ce qu'ils avaient appris de la nature humaine, au point de vue psychologique, moral et social, par l'observation d'eux-mêmes et de leur milieu.

Mais voici que, depuis un siècle, l'ignorance se dissipe. On explore les régions reculées de l'histoire, l'Égypte, l'Assyrie, l'ancienne Amérique. On étudie les grandes civilisations indépendantes de la nôtre, les langues, les arts, les religions de l'Inde, de la Chine, du Japon. Et l'histoire comparée des institutions fournit au concept de la « nature humaine » un contenu toujours plus riche et plus varié.

L'ethnographie nous révèle, dans les sociétés inférieures, des façons de sentir, de penser, d'imaginer, des modes d'organisation sociale et religieuse dont nous n'aurions jamais eu, sans elle, la moindre idée.

1) Lévy-Brühl, Chapitre III.

Digitized by Microsoft®

Dès à présent, nous ne pouvons plus nous représenter l'humanité entière, au point de vue psychologique et moral, comme assez semblable à la portion que nous en connaissons par notre expérience immédiate, pour que nous nous dispensions d'en étudier le reste [1]).

Les morales théoriques, prétendant déduire leur doctrine entière d'un principe unique, supposent — c'est leur autre postulat — que la conscience elle-même présente une systématisation parfaite. Son contenu formerait un ensemble harmonique et posséderait une unité organique ; ses commandements soutiendraient entre eux des rapports logiquement irréprochables. —

Examiné du point de vue objectif, ce postulat est difficile à conserver. Car nos obligations morales laissent voir en réalité une complexité extraordinaire, et rien n'assure que cette complexité recouvre un ordre logique. Pour l'analyse sociologique, le contenu de la conscience est une stratification irrégulière de pratiques, de prescriptions, d'observances, dont l'âge et la provenance diffèrent extrêmement. Il y en a qui remontent très haut dans l'histoire, peut-être même à la préhistoire. L'ensemble n'a d'autre unité que celle de la conscience vivante qui le contient. La composition en est hétérogène [2]). — Le second postulat n'est donc pas mieux fondé que le premier.

Et voilà les griefs de la Sociologie contre la Morale. M. Lévy-Brühl en termine ainsi l'exposé : « Examinée dans sa définition, dans ses méthodes, dans ses postulats,

1) « La philosophie du *Naturrecht* croyait pouvoir déduire de la nature de l'homme en général, une morale immuable, valable pour tous les temps et pour tous les pays... Le vice fondamental de toute cette doctrine, c'est qu'elle repose sur une abstraction. Cet homme général, partout et toujours identique à lui-même, n'est qu'un concept logique, sans valeur objective. L'homme réel évolue comme le milieu qui l'entoure » (Durkheim, *La sc. posit. de la mor. en Allemagne*, p. 43). Cfr. *La philosophie dans les universités allemandes*, p. 337.

2) « Le droit, les mœurs ne sont pas des systèmes logiquement liés de maximes abstraites, mais des phénomènes organiques qui ont vécu de la vie même des sociétés » (Durkheim, *Introduction à la sociologie de la famille*, p. 275).

Digitized by Microsoft®

la morale théorique, telle qu'elle est conçue habituellement, paraît incapable de se soutenir ».

Est-il juste de démolir tous les systèmes de morale, sans réserver à leurs architectes une pensée de gratitude ? N'ont-ils rendu aucun service ?...

Il fut un temps où l'on ne connaissait point de théories morales. La morale existait pourtant. Certaines actions étaient approuvées ou imposées ; d'autres blâmées ou interdites. Des règles définies présidaient aux relations des hommes et au fonctionnement des institutions. Mais ces préceptes et ces lois n'éveillaient aucune préoccupation scientifique. Ce fut la première phase, celle de la morale spontanée. Des peuplades de civilisation inférieure n'en sont pas encore sorties [1]).

Un moment vint où la réflexion s'appliqua à la morale pratiquée, aux coutumes observées. Mais c'était sous l'empire de préoccupations utilitaires. L'esprit s'inquiéta moins de connaître que de justifier. Il eut surtout le souci de légitimer aux yeux de la raison les règles existantes. Ce fut l'âge des morales théoriques [2]). Celles-ci ont « rationalisé » la pratique ; leur rôle a été doublement utile.

D'abord elles fortifièrent dans les esprits un besoin intellectuel d'explications théoriques. Sans les philosophes qui ont construit des « métamorales », une science proprement dite des phénomènes moraux ne serait peut-être jamais née.

Elles ont contribué, en outre, à introduire un peu d'ordre logique dans l'ensemble des pratiques traditionnelles.

Les sociologues consentent à leur rendre discrètement cet hommage peu compromettant [3]). Mais, très conscients de la supériorité de leur tâche propre, ils ne se lassent pas de rabattre les prétentions des moralistes.

1) Lévy-Brühl, p. 285.
2) Id., p. 287.
3) Id., pp. 92 et 288.

Digitized by Microsoft®

Ceux-ci se sont imaginé construire la science de la morale et ils ont cru fonder leurs prescriptions sur leur théorie. Prétentions illusoires [1]).

D'abord les morales théoriques n'ont jamais fait œuvre de science, puisqu'elles n'ont pas entrepris l'étude objective de la réalité morale, c'est-à-dire de la pratique existante, des règles admises, des lois en vigueur.

De plus, leur prétendue légitimation des préceptes de conduite est restée toujours purement dialectique. Les règles de la morale ne doivent pas leur autorité aux théories inventées pour les soutenir. Les philosophes ont « fondé » la morale de la même façon que la religion naturelle, c'est-à-dire en essayant de justifier, par une déduction rationnelle, des croyances dont l'origine est aussi peu rationnelle que possible.

Enfin les moralistes n'ont pas compris que la morale n'a pas besoin d'être fondée. Les « morales », — c'est-à-dire les ensembles observables de règles, de prescriptions, d'impératifs et d'interdictions, — existent, indépendamment de toute spéculation, au même titre que les religions, les langues et les droits [2]) ; ce sont des données. Construire ou déduire logiquement la morale est une entreprise hors de propos. Pour toutes les consciences moyennes d'une civilisation, certaines manières d'agir apparaissent comme obligatoires, d'autres comme interdites, d'autres enfin comme indifférentes : cela est un fait. Il n'y a pas lieu d'« édicter », au nom d'une théorie, les règles de la morale pratique. Ces règles ont la même sorte de réalité que les autres faits sociaux.

Maintenant que la critique des sociologues a dissipé l'illusion, qu'y a-t-il à faire ? [3])

1) Lévy-Brühl, pp. 48, 99, 192.

2) « Il y a eu un droit et une morale dès que plusieurs hommes sont entrés en relations et se sont mis à vivre ensemble » (Durkheim, *Les études de science sociale*, p. 72).

3) Lévy-Brühl, p. 289.

Digitized by Microsoft®

Puisqu'il y a une réalité morale objective, l'homme, s'il est raisonnable, doit s'efforcer d'en connaître les lois, pour s'en rendre maître autant qu'il lui sera possible.

Désormais l'effort spéculatif ne consistera donc plus à déterminer « ce qui doit être », c'est-à-dire, en réalité, à prescrire. Il n'aura d'autre fin directe et immédiate que l'acquisition du savoir.

L'ensemble des faits moraux — c'est-à-dire les règles de la conduite individuelle et collective — deviendra l'objet d'une recherche désintéressée et toute théorique. On étudiera la conscience, telle qu'elle se présente dans les différentes sociétés humaines et dans le même esprit où la science de la nature physique étudie son objet.

La méthode sera la méthode sociologique. Car la sociologie scientifique pose en principe que les faits moraux sont des faits sociaux.

Lorsqu'on sera en possession d'un certain nombre de lois régissant les faits, on pourra espérer modifier la pratique par une application rationnelle du savoir scientifique. Car admettre que la réalité sociale a ses lois n'équivaut nullement à la regarder comme soumise à une sorte de *fatum*. Les sociologues ne seront donc pas réduits à constater ce qu'ont été les morales des diverses civilisations [1]), mais le résultat de leurs recherches rendra possible le progrès social réfléchi.

Quand cette conception nouvelle aura prévalu, les rapports de la théorie et de la pratique, en morale, seront normalement organisés. Ce sera le troisième stade de l'évolution.

La philosophie morale — la prétendue science à la fois théorique et normative — aura disparu.

Chaque société continuera, cependant, de vivre avec sa morale propre.

1) Cfr. Durkheim, *Div. du travail social*, Préface.

Digitized by Microsoft®

La sociologie entreprendra l'étude positive des faits moraux du présent et du passé. Et à l'ancienne spéculation dialectique sur les concepts se substituera la recherche scientifique des lois de la réalité.

Plus tard enfin le savoir théorique prêtera à des applications. Un art rationnel, moral ou social, se fondera, qui mettra à profit les découvertes de la science. Il emploiera à l'amélioration des mœurs et des institutions existantes la connaissance des lois sociologiques.

(A continuer.) SIMON DÉPLOIGE.

Digitized by Microsoft®

XIV.

UN PROBLÈME " PASCALIEN ,,
LE PLAN DE L'APOLOGIE.

Pendent opera interrupta. Cette citation mélancolique [1]), Port-Royal l'avait mise en épigraphe aux « Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont esté trouvées après sa mort parmy ses papiers » [2]).

Que de problèmes, d'ordre littéraire, philosophique, apologétique, théologique, paléographique même, soulève cette œuvre inachevée, et combien de recherches et d'efforts demande l'intelligence de ces fragments célèbres, vague ébauche d'un dessein hardi, complexe et vaste comme le génie qui le conçut ! Parmi ces problèmes, un des plus chers aux « pascalisants » — et des plus épineux — est celui du plan de l'Apologie que Pascal méditait d'écrire contre les libertins. Les éditeurs et les interprètes des *Pensées* se divisent sur cette question en deux groupes opposés.

En 1835, paraissait l'édition Frantin : *Pensées de M. Pascal rétablies suivant le plan de leur auteur* [3]). Et ce plan, l'éditeur le déclarait « si simple et si aisé à découvrir » qu'il s'étonnait que l'on ne l'eût point encore aperçu.

Il crée ainsi parmi les éditeurs des *Pensées* une tradition presque générale jusqu'à ces dernières années. Successive-

1) Elle est tirée de l'*Énéide* de Virgile, IV, 88.
2) Paris, Guillaume Desprez, 1670.
3) Dijon, Lagier, 1835.

Digitized by Microsoft®

ment, Prosper Faugère [1]) qui eut la gloire de publier, le premier, le texte authentique des *Pensées*, Astié, dans son édition protestante [2]), le chanoine V. Rocher [3]), Auguste Molinier, dans son édition « paléographique » [4]), J.-B. Jeannin [5]), l'abbé Vialard [6]), le chanoine Didiot [7]), le chanoine Guthlin [8]) ont cherché à suivre le plan de l'Apologie. Le chanoine Didiot semblait même se flatter d'avoir découvert plus encore que la suite du développement. La classification qu'il faisait subir aux *Pensées* lui aurait presque permis de reconstituer l'Apologie elle-même. « Au lieu de ruines confuses et obscures, écrivait-il, un édifice surgit dont le lecteur appréciera, je l'espère, le grandiose aspect et la savante régularité » [9]).

Plusieurs critiques, d'une indéniable compétence pour tout ce qui regarde Pascal, ont approuvé la tentative de ces éditeurs, ou, du moins, s'ils n'ont pas toujours applaudi au résultat, ils ont admis la possibilité de l'œuvre. Ainsi, l'abbé Maynard [10]) à qui l'on doit deux volumes sur Pascal, érudits, souvent judicieux, malheureusement peu connus. Ainsi, Nourrisson [11]). Ainsi, Ad. Hatzfeld, dans une des plus récentes études parues sur l'auteur des *Pensées*. « On peut, écrit-il,... indiquer dans ses grandes lignes le dessein de l'Apologie de Pascal, extraire des *Pensées* les morceaux qui s'y ajustent, et les ranger d'après les divisions principales du plan qui nous a été transmis » [12]).

1) Paris, Andrieux, 1844.
2) Paris et Lausanne, 1857.
3) Tours, Mame, 1873.
4) Paris, Lemerre, 1877-1879.
5) Paris, Palmé, 1883.
6) Paris, Poussielgue, 1885.
7) Lille, Société de Saint-Augustin, Desclée De Brouwer et Cie, 1896.
8) Paris, Lethielleux, 1896.
9) *Loc. cit.* Préface, p. V. Tous les éditeurs « dogmatiques », n'ont pas, il est vrai, la même assurance. Ainsi, Astié et Jeannin ne reprennent que les divisions générales de l'Apologie.
10) Maynard, *Pascal, sa vie, son œuvre, son caractère et ses écrits.* 2 volumes. Paris, Dezobry, 1850.
11) Nourrisson, *Pascal, physicien et philosophe*, 2e édition. Paris, Perrin, 1888.
12) Ad. Hatzfeld, *Pascal*, p. 228 (Collection « Les Grands Philosophes »). Paris, Alcan, 1901.

Digitized by Microsoft®

A ces solutions dogmatiques s'oppose l'avis d'hommes d'une autorité au moins équivalente. « Toute classification suivie des *Pensées*, dit E. Havet, me paraît... arbitraire » [1]). Pour M. Brunetière « vouloir rétablir, ne fût-ce que dans les grandes lignes, le vrai plan de Pascal, c'est ce qu'il faut appeler traiter Pascal en pays conquis... Il y a des ruines auxquelles il faut savoir ne point toucher » [2]). A une opinion analogue se rallient MM. G. Lanson [3]), Em. Boutroux [4]), Ed. Droz [5]), l'abbé Margival [6]), G. Michaut [7]), V. Giraud [8]), L. Brunschvicg [9]). Ces critiques, d'ailleurs, peuvent invoquer une autorité unique : celle de Port-Royal. Le « Comité » composé d'un groupe d'amis de Pascal [10]), qui s'était chargé de l'édition de ses fragments posthumes, dut renoncer à les ranger selon l'ordre voulu par l'auteur : il ne fit que les grouper autour de certains titres, d'après l'objet auquel ils se rapportent. On prit ce parti, écrit Etienne Périer, le neveu de Pascal, « parce que l'on a considéré qu'il était presque impossible de bien entrer dans la pensée d'un auteur tel que Pascal » [11]). Les éditeurs suivants, Condorcet [12]) et l'abbé Bossut [13]) rangèrent les *Pensées* suivant un ordre logique, qui pour s'éloigner de celui auquel les « Messieurs de Port-Royal » s'étaient

1) E. Havet, *Pensées de Pascal*, tome Ier, p. XCIX. Paris, Ch. Delagrave, 6me édition.

2) F. Brunetière, *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1879 ; pp. 944-945.

3) *La Grande Encyclopédie*, article « Pascal ».

4) E. Boutroux, *Pascal* (Collection « Les Grands Écrivains français »), 2e édition. Paris, Hachette, 1903.

5) Ed. Droz, *Etude sur le scepticisme de Pascal*. Paris, Alcan, 1886.

6) Margival, *Pensées de Pascal*. Paris, Poussielgue, 1897.

7) G. Michaut, *Les époques de la pensée de Pascal*. Appendice IV, 2e édition. Paris, A. Fontemoing, 1902.

8) V. Giraud, *Pascal : l'homme, l'œuvre, l'influence*, 2e édition. Paris, A. Fontemoing, 1900.

9) Léon Brunschvicg, *Pensées et opuscules*. Paris, Hachette, 1896.

10) C'étaient, outre Antoine Arnauld et Nicole, le duc de Roannez, MM. Filleau de la Chaise, du Bois et de Tréville.

11) *Préface de Port-Royal*, édition Brunschvicg, tome I, p. CXCI, dans la collection « Les Grands Ecrivains de la France ». Paris, Hachette, 1904. C'est à cette édition, la plus récente, la plus complète avec celle de M. Michaut, et une des plus remarquables, que nous renverrons toujours.

12) Paris, 1776.

13) Detune, La Haye, 1777-1779.

Digitized by Microsoft®

arrêtés, ne se rattachait pas moins à leur méthode de classement [1]).

Devant ce débat contradictoire, le problème du plan de l'Apologie demeure toujours pendant. Est-il possible de déterminer l'ordre que Pascal aurait suivi dans son ouvrage contre les incrédules de son temps, les des Barreaux et les Miton ?

Les critiques qui ont le plus récemment étudié les *Pensées*, se prononcent pour la négative. Même si l'on adopte leur opinion, la question n'est point vidée : un nouveau problème se pose, plus délicat encore. S'il est impossible de restituer *intégralement* le plan de l'Apologie, ne peut-on, au moins, en déterminer un certain nombre d'éléments ? Et, dans cette hypothèse, jusqu'où peut-on aller avec certitude ? Où commence le domaine de la probabilité ? Où finit-il pour ne laisser place qu'au monde du pur possible ? Un délicat travail de reconstitution *partielle* s'offre encore à l'esprit. Et si l'effort que son exécution nous demandera peut mettre dans une clarté plus vive la pensée de Pascal, ne convient-il pas de le tenter ?

I.

Le problème que nous tâcherons de résoudre renferme deux questions distinctes, bien que connexes. On les confond habituellement, et cette confusion contribue à obscurcir encore un problème où la lumière n'abonde pas. Il y a, tout d'abord, la question même du plan. Est-il possible de parvenir à le connaître et, dans l'affirmative, quel est-il,

1) Nous ne nommons pas les autres éditions, antérieures à celle de Frantin. En effet, l'édition de Voltaire (1778) est la reproduction de celle de Condorcet, mais « enrichie » de petites remarques de sa façon. En 1783, l'abbé André, ex-oratorien, reproduit le texte de Port-Royal ; dans un supplément, il ajoute les pensées nouvelles que l'édition de 1670 ne donnait pas et qui se trouvaient déjà réunies dans l'édition de Bossut. L'édition Renouard (1803, réimprimée en 1813) reproduit celle de Bossut, avec six ou sept pensées nouvelles.

On pourra lire l'histoire détaillée de la publication des *Pensées* dans l'étude de l'abbé Maynard, tome II et dans l'édition de M. Brunschvicg, tome I.

Digitized by Microsoft®

ou du moins, quels en sont les éléments principaux ? Vient ensuite la deuxième question : celle de l'ordonnance des *Pensées* d'après le plan total ou partiel que l'on aurait pu découvrir. Évidemment, si l'on renonce entièrement à déterminer la suite des idées de l'Apologie, le deuxième problème est sans objet. Que si l'on se range au parti opposé et que l'on croie apercevoir les divisions, du moins les divisions générales, du livre où Pascal voulait, comme le dit Étienne Périer, « déclarer la guerre » aux incroyants et aux mauvais chrétiens, la seconde question n'est pas résolue du même coup, elle ne cesse point de requérir une solution. Qui nous assure que les fragments souvent inachevés, informes et parfois peu intelligibles, écrits par la main fiévreuse du grand géomètre, pourraient prendre place dans les cadres vides du plan abstrait que l'on serait parvenu à tracer ? Ne faudrait-il point renoncer, dans une édition des *Pensées*, à les ranger selon le plan voulu par l'auteur, que nos recherches nous eussent permis d'entrevoir ? Pascal ne nous aurait laissé deviner qu'une partie de l'énigme, emportant dans la mort la réponse complète [1]).

Ainsi les deux problèmes peuvent se distinguer et il semble qu'une claire méthode doive tenter successivement leur solution.

Nous ne pensons pas que l'on puisse jamais restituer, avec certitude, le plan intégral de l'Apologie. Ce n'est point que les documents ne se présentent, nombreux, pour tenter l'entreprise. Nous possédons, tout d'abord, un exposé fort long et détaillé du plan : le « *Discours sur les Pensées de M. Pascal où l'on essaie de faire voir quel était son dessein* ». L'auteur, Filleau de la Chaise, l'avait écrit avec l'intention de

1) E. Havet aperçut bien cette distinction que nous venons de faire. La principale raison pour laquelle il se refuse à suivre l'exemple de Frantin et de Faugère, c'est que s'il est possible de déterminer les grandes lignes du plan de Pascal, les *Pensées*, selon lui, ne pourraient se classer d'après celles-ci. « Pascal, écrit-il, avait un dessein général, de grandes divisions, telle préface ou tel chapitre en projet », mais il ajoute : « cela suffit pour ordonner un discours, non pour ordonner un livre et distribuer d'une manière méthodique cinq cents fragments ».

Digitized by Microsoft®

le mettre en tête du recueil des *Pensées*. La Préface d'Etienne Périer, qui fut substituée, dans l'édition de Port-Royal, à la préface précédente, nous initie plus brièvement, mais aussi avec une netteté plus grande, au plan de l'Apologie. « Il se rencontra... une occasion, il y a environ dix ou douze ans, écrit Etienne Périer, en laquelle on l'obligea, non pas d'écrire ce qu'il avait dans l'esprit sur ce sujet-là, mais d'en dire quelque chose de vive voix. Il le fit donc en présence et à la prière de plusieurs personnes très considérables de ses amis. Il leur développa en peu de mots le plan de tout son ouvrage ; il leur représenta ce qui devait en faire le sujet et la matière ; il leur en rapporta en abrégé les raisons et les principes, et il leur expliqua l'ordre et la suite des choses qu'il y voulait traiter » [1]).

Ce discours intime qui ne dura pas moins de deux à trois heures, Filleau de la Chaise qui en fut un des auditeurs, et Etienne Périer nous le rapportent dans leurs préfaces.

De Mme Périer, la sœur aînée de Pascal, Gilberte Pascal, nous possédons un fragment que l'on considère comme un exposé du plan de l'Apologie. Ce fragment faisait partie de l'admirable vie de son frère dont elle est l'auteur et dont Bayle disait que « cent volumes de sermons ne valent pas cette vie-là ». Elle en supprima ce passage, nous ignorons pour quel motif [2]).

Puis, vient un résumé des *Pensées* par Nicole [3]), document d'une grande importance, puisque le moraliste de Port-Royal fut un des auditeurs du *Discours* de 1658. Ajoutons l'*Entretien avec M. de Sacy* [4]) qui selon Havet « contient la clef des Pensées », « en est la véritable introduction » [5]). Dans ce célèbre morceau, d'une dialec-

1) *Préface de Port-Royal*, édition Brunschvicg, tome I, p. CLXXXII.

2) Ce passage nous a été conservé dans l'*Histoire de l'Abbaye de Port-Royal* de Besoigne. Cologne, 1752, 6 volumes.

3) *Traité de l'éducation d'un prince*, 1665.

4) L'*Entretien avec M. de Sacy* nous a été conservé par Fontaine, le secrétaire de M. de Sacy, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, 1736.

5) Havet, *Les Pensées de Pascal*, tome I, p. VIII.

Digitized by Microsoft®

tique originale et hardie, Pascal exposait à son directeur ses idées sur la philosophie morale et particulièrement sur deux philosophes connus et goûtés des contemporains, Epictète et Montaigne.

A ces documents extrinsèques sur Pascal, joignons les attestations qui nous viennent immédiatement de lui. Ce sont les fragments sur l'*Ordre*. Pascal y notait les divisions de l'ouvrage qu'il méditait, la suite de certains chapitres, la forme qu'il entendait leur donner. « Préface de la première partie, écrivait-il. Parler de ceux qui ont traité de la connaissance de soi-même » ;... [1]) ou bien : « Une lettre *de la folie de la science humaine et de la philosophie*... Cette lettre avant le divertissement » [2]).

L'étude de toutes les *Pensées*, et non plus seulement des notes sur l'ordre, nous permet, jusqu'à un certain point, de les classer. L'analyse de leur contenu, leur rapprochement et leur comparaison nous autorisent à les grouper, comme firent les éditeurs de Port-Royal, sous certains titres, et même à les unir dans un enchaînement plus ou moins rigoureux. Aussi bien, Pascal « qui savait disposer les choses dans un si beau jour et un si bel ordre » n'eût pas manqué de donner à sa pensée une admirable ordonnance. On peut combiner ce groupement logique avec les renseignements que l'on tient d'ailleurs, et des fragments sur l'ordre, et des documents externes. L'un des procédés supplée, jusqu'à un certain point, aux lacunes de l'autre. Enfin, notons parmi les renseignements que nous possédons sur le plan, les travaux des nombreux éditeurs de Pascal, de Frantin au chanoine Didiot et à l'abbé Guthlin, qui ont cru tenir la solution du problème. Leurs tentatives marquent un effort consciencieux, nous dirions presque héroïque. Car, « il se pourrait bien, comme l'écrit M. Brunetière, que cette grande entreprise d'une restauration de l'*Apologétique* de Pascal fût

1) *Pensées*, Fragment 62.
2) *Ibid.*, Fragment 74.

Digitized by Microsoft®

parmi ces entreprises qui ne laissent pas de faire grand honneur à quiconque les a tentées seulement, mais qui sont condamnées par avance à ne pas réussir. Il sera toujours glorieux d'y avoir échoué, mais on y échouera toujours » [1]). Les essais répétés, mais toujours vains, de plusieurs éditeurs des *Pensées* n'ont servi qu'à mieux montrer toute l'inanité de la tentative.

Les plans de Filleau de la Chaise, d'Etienne Périer et de Nicole ne sont point *complètement* d'accord : ils diffèrent sur l'ordre qu'il convient d'assigner à certains chapitres. Entre l'ami, le neveu et le moraliste de Port-Royal il est malaisé de choisir avec assurance.

Dira-t-on que pour trancher entre eux il convient de s'en rapporter au plan de Mme Périer ou à l'*Entretien avec M. de Sacy ?* En réalité, ces documents ne peuvent nous être d'aucune aide. Ils ne sont, pensons-nous, ni l'un ni l'autre, le fragment que l'abbé Besoigne a intitulé « plan », pas plus que l' « Entretien » que nous rapporte Fontaine, l'exposé de l'ordre que Pascal entendait suivre dans son Apologie. Mme Périer nous rapporte probablement un entretien intime de Pascal avec certains membres de sa famille, entretien distinct du célèbre *Discours* dont Filleau de la Chaise et Etienne Perier nous ont laissé le récit. Elle commence par rapporter brièvement l'argument apologétique des miracles et l'ordonnance de la preuve que son frère comptait en tirer. Puis, elle expose assez longuement la méthode qu'il eût suivie dans son ouvrage : rejet des preuves de l'existence de Dieu, d'ordre métaphysique ou tirées des ouvrages de la nature. Jésus-Christ est notre médiateur : par lui seul nous arrivons jusqu'à Dieu, non pas « un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments, c'est la part des païens » : ni « un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens

1) *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1879, p. 939. F. Brunetière, *Revue littéraire.*

Digitized by Microsoft®

des hommes, pour donner une heureuse suite d'années : c'est la part des juifs », mais « le Dieu d'Abraham et de Jacob, le Dieu des Chrétiens », le Dieu « d'amour et de consolation », le Dieu « qui remplit l'âme et le cœur de ceux qui le possèdent » [1]). Jésus-Christ est d'ailleurs pour nous le principe de la connaissance de toutes choses, comme il est le principe de notre bonheur. — Enfin, elle remontait au principe méthodologique dont cette doctrine relative à la connaissance de Dieu constitue partiellement une application. « Dans les preuves que mon frère *(continue Mme Périer)* devait donner de Dieu et de la religion chrétienne, il ne voulait rien dire qui ne fût à la portée de tous ceux pour qui elles étaient destinées, et où l'homme ne se trouvât intéressé de prendre part » [2]). Et même, lorsqu'il avait affaire à un indifférent, il ne lui présentait point d'emblée des arguments apologétiques, mais s'efforçait au préalable de secouer sa torpeur.

A coup sûr, si l'on examine les idées que renferme le fragment de Gilberte Pascal, on doit reconnaître qu'il n'est point question là d'une *disposition ordonnée* des diverses parties d'une apologétique chrétienne. Mme Périer y rapporte un des arguments fondamentaux sur lesquels son frère se fût appuyé, puis sa méthode apologétique, et rien de plus. Peut-être, est-ce Besoigne, qui présentant ce fragment inédit de la *Vie de Blaise Pascal* comme un plan, aura donné naissance à la méprise. « Voici, écrit-il, *le plan de l'ouvrage tel que Mme Périer, sa sœur, le rapporte dans sa vie. Je copierai sans rien changer ses propres paroles qu'elle assure à son tour être les propres paroles de son frère* » [3]). Le contenu du passage qu'il donne ensuite ne répond point à ce titre. Nous sommes confirmé, dans cette opinion que fait naître l'examen du texte, par une considération extrinsèque. Le soi-disant plan de Mme Périer ne

1) *Pensées*, tome I, p. CCXLIV.
2) *Ibid.*, p. CCXLV.
3) *Ibid.*, p. CCXLI.

Digitized by Microsoft®

reproduit nullement la suite des idées exposées par son fils Etienne Périer dans la *Préface* dite de Port-Royal. Il y est même nettement contradictoire, si l'on veut attribuer à ce fragment de Mme Périer la valeur d'un plan. Or la préface d'Etienne Périer fut composée sous la direction et l'inspiration de sa mère. Et l'on sait combien les Périer firent la garde autour des idées de leur illustre parent, combien la moindre altération qu'on tentait d'y apporter leur apparaissait une profanation sacrilège. C'est même à la suite de l'opposition de Mme Périer que Port-Royal, et en particulier le duc de Roannez, furent obligés de renoncer au projet de donner des *Pensées* une édition « embellie » où l'on se serait efforcé « d'éclaircir les pensées obscures, d'achever celles qui étaient imparfaites et, en prenant dans tous ces fragments le dessein de l'auteur, de suppléer en quelque sorte l'ouvrage qu'il voulait faire » [1]). C'est elle encore qui fit écarter, comme trop longue et ne disant pas ce qu'elle voulait que l'on dît, l'introduction de Filleau de la Chaise. Comment donc Gilberte Pascal, si jalouse de l'intégrité de l'œuvre posthume de son frère, eût-elle permis à son fils Etienne de développer dans la Préface qu'il rédigea, inspiré par elle, un faux plan de l'Apologie ? Or, c'est pourtant ce qu'elle eût fait, si elle avait entendu donner, dans le fragment que nous connaissons, grâce à Besoigne, un exposé du plan que Pascal aurait suivi dans son Apologétique. Ce passage ne s'accorde nullement avec le plan que rapporte Etienne Périer. Par suite, contre toute vraisemblance, elle eût permis, et même produit une altération profonde de la pensée de son illustre frère.

Il convient, en conséquence, d'attribuer à ce fragment de Mme Périer uniquement la valeur que son contenu révèle : c'est un aperçu sur une des preuves essentielles de l'Apologie et sur sa méthode, ce n'est pas un plan. Ce

1) *Préface de Port-Royal*, p. CXCI.

Digitized by Microsoft®

qu'on appelle couramment le plan de Mme Périer ne nous est d'aucune utilité pour choisir entre les variantes des plans que nous devons à Filleau de la Chaise, à Etienne Périer, et à Nicole.

Il en est de même de l'*Entretien avec M. de Sacy*. Certes, nous dirons, après Havet, que ces quelques pages de vigoureuse géométrie sont bien « la clef des pensées ». Elles constituent une des plus brillantes applications de sa méthode antinomique, proche de la dialectique hégelienne, et que l'on eût retrouvée dans l'Apologie, déroulant la suite de l'argumentation. On retrouve aussi dans l'*Entretien*, le dessein de son grand ouvrage contre les athées : les contrariétés, naturellement insolubles, de l'homme ne se résolvant que dans l'unité surnaturelle du christianisme. Et bien des phrases, une incidente parfois, jettent une clarté subite sur nombre de Pensées. Mais il est impossible de découvrir dans cet admirable *Entretien* l'ordre selon lequel Pascal entendait distribuer les multiples parties de son Apologie.

Si, laissant là les divers plans de l'Apologie, on recourt aux fragments sur l'ordre que renferme le volume des *Pensées*, on se trouve parfois embarrassé et l'on ne peut dire qu'il est toujours facile de les concilier entre eux [1]). D'un autre côté, si l'on compare les fragments sur l'ordre au plan que donne la fusion des éléments conciliables des exposés de Filleau de la Chaise, d'Etienne Périer et de Nicole, l'on se heurte encore une fois à un désaccord partiel [2]) que seules des hypothèses, probables sans doute, mais enfin des hypothèses peuvent résoudre.

1) Les fragments 289 et 290 n'sont point susceptibles de conciliation, si l'on admet — ce qui est peu probable, quoique toujours possible — qu'ils déterminent l'un et l'autre l'ordre des « preuves de la religion ».

2) La *Préface de Port-Royal* et le *Discours sur les Pensées* font commencer l'Apologie par un chapitre méthodologique où Pascal eût parlé des preuves les plus persuasives, et Filleau de la Chaise nous dit expressément que dans cette introduction Pascal aurait rejeté les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu et l'argument des causes finales. Le fragment 242 place cette critique de la théodicée traditionnelle dans la *Préface de la seconde partie*.

Autre divergence : Les renseignements que nous trouvons aux fragments 289

Digitized by Microsoft®

Les *Pensées* elles-mêmes, et non plus seulement les notes sur l'ordre, nous laissent dans un pareil embarras : l'étude de leur compréhension logique et leur rapprochement ne nous révèlent qu'imparfaitement l'ordre qu'elles eussent exigé du sévère géomètre et de l'esprit fin, qui, parlant de l'ordre à mettre dans son ouvrage, pouvait se rendre cette justice : « Je sais un peu ce que c'est... [1]) » Ces fragments ne nous permettent pas de faire avec une assurance complète un choix entre les divergences partielles des plans et des notes sur l'ordre. D'autre part, ils ne nous autorisent point à combler avec certitude les lacunes de ces divers documents. Il y a des pensées dont la place n'est point indiquée par les notes sur l'ordre ou par le plan que nous rapportent la *Préface de Port-Royal*, le *Discours sur les Pensées* ou le résumé de Nicole. Quelle place eussent-elles occupée dans l'Apologie ? Nous pouvons le conjecturer, non l'assurer. Ainsi, les pensées sur le pari. Pour un des commentateurs les plus pénétrants de Pascal, M. Lanson, ce fameux fragment « n'a peut-être jamais été destiné à l'Apologie » et « cet étrange morceau » est « destiné sans doute à faire effet sur quelque géomètre libertin » [2]). Bien que cette opinion nous paraisse gratuite et peu sûre, il est néanmoins vrai que l'on ne peut déterminer avec certitude et précision, la place qui revenait à ce singulier argument dans l'Apologie. De même encore les pensées contre les Jésuites, dans le cas, nullement improbable, où certaines d'entre elles eussent été destinées à l'œuvre apologétique.

Disons enfin que le grand ouvrage religieux de Pascal « duquel il a dit souvent qu'il lui fallait dix ans de santé pour l'achever » [3]) n'était qu'en voie d'élaboration lorsque la mort l'enleva. « Il avait environ trente-cinq ans, nous

et 290 sur les arguments apologétiques que Pascal eût développés dans son Apologie, ne sont point d'accord avec l'exposé que nous en font Filleau de la Chaise et Etienne Périer.

1) *Pensées*, Fragment 61.

2) *Grande Encyclopedie*, article « Pascal », pp. 28 et 29.

3) *Pensées*, tome I, p. CXC.

Digitized by Microsoft®

dit Mme Périer, lorsqu'il commença de s'y appliquer » [1]). Après une année de méditations et de recherches, il exposa son dessein à quelques amis de Port-Royal. Et « peu de temps après, écrit Etienne Périer, il tomba malade d'une maladie de langueur et de faiblesse qui dura les quatre dernières années de sa vie » [2])... C'est néanmoins pendant ces quatre dernières années de langueur et de maladie qu'il a fait et écrit tout ce que l'on a de lui de cet ouvrage qu'il méditait, et tout ce que l'on en donne au public » [3]). Ainsi non seulement nous ne possédons pas toutes les parties qui eussent dû constituer l'œuvre, mais nous n'en connaissons pas même l'ordonnance entière ni définitive. Les plans de Filleau de la Chaise et d'Etienne Périer ne marquent qu'un stade dans l'ordonnance de l'Apologie. Les fragments sur l'ordre qui sont, pour la plupart, sinon tous, d'une date postérieure au *Discours*, nous montrent Pascal toujours occupé de l'agencement du plan. Or tous ces fragments, nous l'avons dit, ne s'accordent point avec les Préfaces et le résumé de Nicole.

Ainsi les *Pensées* sont un ouvrage qui s'élaborait. Il est impossible d'y découvrir un état d'achèvement qu'il n'a jamais connu et, suivant un mot heureux de M. Lanson, « de *refaire* une œuvre qui, d'ailleurs, ne fut jamais faite » [4]). Ne cherchons donc point à connaître mieux que Pascal lui-même son propre dessein. Il convient de renoncer définitivement à restituer le plan intégral et définitif de l'Apologie. Le vouloir est tenter une aventure et poursuivre la chimère.

*
* *

L'inanité de cette tentative de reconstitution totale une fois démontrée, faut-il se porter à l'extrême opposé, et renoncer désormais à découvrir n'importe quel ordre dans

1) *Pensées*, tome I, p. CCXLVI.
2) *Ibid.*, p. CLXXXVIII.
3) *Ibid.*, p. CLXXXIX.
4) *Grande Encyclopedie*, art. « Pascal », p. 28.

Digitized by Microsoft®

les *Pensées ?* Ne peut-on, grâce aux divers documents que nous possédons, découvrir au moins certains linéaments d'un ordre que Pascal entendait y mettre ? Certains éditeurs et plusieurs critiques ont cru pouvoir indiquer, à défaut du plan, le dessein de Pascal. « Est-ce à dire », demande M. Victor Giraud, dans son livre si renseigné et si abondant, « qu'il faille absolument renoncer à se figurer le dessein de Pascal ? Non, mais à condition de parler de *dessein*, et non de plan, de consentir à ne pas trop préciser dans le détail, et de ne pas prétendre retrouver l'ordre rigoureux qu'aurait suivi la dialectique de Pascal » [1]).

M. Boutroux s'avance un peu plus, ce semble. « Ayant déterminé les lignes principales de son plan, écrit-il, il (Pascal) l'exposa un jour à Port-Royal » [2]), et plus loin : « Il ne peut être question de tracer un plan des *Pensées*, ni même de l'ouvrage en vue duquel elles ont été jetées sur le papier. Mais nous sommes en droit d'interroger ces fragments sur le dessein qu'avait formé Pascal et sur le travail intérieur qu'il voulait provoquer dans l'âme de son lecteur. Nous sommes guidés, à cet égard, dans une certaine mesure, par les souvenirs que nous ont transmis Etienne Périer, Filleau de la Chaise et Mme Périer, touchant la conférence où lui-même développa ses idées vers 1658 » [3]).

M. Lanson est encore plus hardi. La découverte du dessein de Pascal ne le satisfait pas entièrement, il détermine les traits les plus marqués de l'Apologie. « On pourra hésiter sur les divisions, écrit-il dans sa substantielle étude [4]), mais non pas sur l'enchaînement et la marche de la preuve. On ne saura pas où placer et comment attacher des morceaux importants. Mais les grandes lignes de la démonstra-

1) Victor Giraud, *Pascal : l'homme, l'œuvre, l'influence*, 2me édition. Paris, 1900, pp. 127-128.

2) Em. Boutroux, *Pascal*, p. 142.

3) *Ibid.*, p. 158.

4) Dans son *Histoire de la littérature française*, M. Lanson parle même de « plan » : « Le plan que Pascal se proposait de suivre, dit-il, est connu dans ses

Digitized by Microsoft®

tion se dégagent bien et coïncident sensiblement dans les Préfaces de M. de la Chaise et d'Etienne Périer, et dans les fragments mêmes de Pascal » [1]).

Faut-il se borner là et ne peut-on pas, tout en respectant la prudence, faire un pas de plus ? Nous connaissons les documents que l'on peut consulter sur l'ordre voulu par Pascal. La critique que nous en avons faite déjà pour montrer l'impossibilité d'une restauration *intégrale* et *certaine* du plan définitif de l'Apologie, vaut-elle encore, lorsqu'il est question de fixer, selon de très fortes *présomptions*, non seulement le dessein ou le développement général de la démonstration de l'Apologie, mais aussi les divisions les plus vastes, certaines divisions moins générales et même l'ordre de succession et l'enchaînement qui les grouperait ? Nous ne le pensons pas.

Etudions l'autorité des documents qui nous renseignent sur le plan de l'Apologétique de Pascal. Peut-on se fier aux renseignements qu'on y découvre, et dans quelle mesure le peut-on ? Cette première question résolue, il nous faudra voir ce que donnent leur mise en œuvre et leur combinaison et jusqu'à quel point ils nous révèlent le plan de Pascal.

Voyons les témoignages extrinsèques : le Discours sur les *Pensées*, la Préface de Port-Royal, le résumé de Nicole, le fragment de Mme Périer et l'Entretien avec M. de Sacy. Ces documents, nous dit-on, ne peuvent se concilier. « Les sources extérieures dont nous pourrions nous servir, écrit M. Michaut,... ne sont point d'accord et ne paraissent même pouvoir se concilier » [2]). Et parlant du plan de Mme Périer comparé à celui de M. de la Chaise, M. Brun-

grandes lignes, d'abord par la Préface de l'édition de 1670 (en note il ajoute : « ou mieux encore, le plan exposé par Filleau de la Chaise ») où Etienne Périer l'expose tel que son oncle l'avait développé devant quelques amis vers 1658 ou 1659, puis par certains fragments qui se rapportent à l'ordre et aux divisions du livre » (p. 457). Paris, Hachette, 7me édition, 1902.

1) *Grande Encyclopédie*, article « Pascal », p. 28.

2) G. Michaut, *Les époques de la pensée de Pascal*, Appendice IV, p. 238 en note. Paris, Fontemoing, 1902.

Digitized by Microsoft®

schvicg affirme qu'il « suffit de les lire l'un à la suite de l'autre pour que le contraste éclate » [1]). Mais nous croyons avoir établi que le plan de Gilberte Pascal n'a d'un plan que le nom.

De même l'Entretien avec M. de Sacy, qui jette une si vive clarté sur certains éléments des *Pensées*, n'est point cependant un exposé de l'ordre que Pascal comptait suivre dans l'Apologie. D'ailleurs, l'Entretien prend place probablement dans l'année 1655 : s'il contredisait en réalité le plan rapporté par Filleau de la Chaise, Etienne Périer et Nicole, comme ce dernier lui est postérieur en date et marque un état plus avancé de l'élaboration de l'œuvre, il conviendrait de le suivre de préférence.

Arrivons-en aux exposés de Filleau de la Chaise, d'Etienne Périer et de Nicole. Ceux-ci, lorsqu'on en dispose parallèlement les divisions et le déroulement des idées, manifestent, en général, un accord frappant et incontesté. C'est au point même que l'on a supposé, à bon droit, pensons-nous, qu'Etienne Périer aurait rédigé sa Préface en résumant la paraphrase de M. de la Chaise [2]). Aussi bien le *Discours sur les Pensées* semble dater de 1667, encore qu'il ait été publié en 1672, et la *Préface de Port-Royal* de 1669. Les divergences, ici, n'apparaissent que sur de rares points et consistent simplement en une interversion de l'ordre dans lequel eussent été disposés quelques parties. A part ces détails, à part aussi certaines omissions, les trois plans reproduisent fidèlement les mêmes divisions. Il semble, par suite, que l'on puisse suivre avec confiance leurs indications qui concordent et même celles qui, simplement, ne sont pas contredites.

Tel n'est pourtant point l'avis de tous les critiques. Ainsi M. Léon Brunschvicg, s'efforçant de justifier le classement qu'il adopte dans ses deux éditions si consciencieuses des

1) *Pensées*, tome I, p. LIV.

2) Cfr. *Pensées*, tome I, p. CLXXXVIII, et Lanson, *Histoire de la littérature française*, p. 457 en note.

Digitized by Microsoft®

Pensées, dénie aux documents extrinsèques l'autorité qu'on leur a généralement reconnue jusqu'ici et ne se fie pour le classement des *Pensées* qu'aux notes sur l'ordre et au lien que révèle le contenu logique des *Pensées* elles-mêmes. Il s'en prend particulièrement au plan de Filleau de la Chaise, qui, très développé, antérieur en date à la Préface d'Etienne Périer, et rédigé par un auditeur du Discours de 1668, constitue le document externe le plus important. D'ailleurs, ayant rejeté le plan de M. de la Chaise, il croit pouvoir négliger le témoignage de la Préface de Port-Royal sur ce sujet, puisque Etienne Périer semble s'être borné, pour ce qui concerne le plan, à résumer le *Discours sur les Pensées*.

« D'abord, écrit-il, à le suivre dans le détail, le plan se dérobe à travers une série de complications, qui expliquent les embarras et les divergences de ceux qui ont cru pouvoir s'y fier » [1]). De fait, le cours uniformément lent de la Préface de M. de la Chaise recouvre souvent le dessein de Pascal. Et l'on ne reconnaît pas toujours, sous ces périodes compassées, la pensée de l'admirable apologiste, si hardie, nerveuse et ardente, sous sa plume d'aigle. Cependant il est aisé, lorsque l'on perce la molle écorce dont l'a entourée le solennel M. de la Chaise, d'arriver jusqu'à la moelle et de découvrir, avec une grande netteté, le dessein de Pascal.

M. Brunschvicg objecte encore que le plan « a été écrit au moins huit ans après la *Conférence* de Pascal et sans autre document que les cahiers de Pascal auxquels Filleau de la Chaise s'est manifestement référé. Or, à supposer que la mémoire de l'auteur ait conservé fidèlement chacun des détails de la conférence, il ne s'ensuit pas qu'il en ait retenu l'ordre avec la dernière exactitude » [2]). La difficulté peut sembler embarrassante ; elle ne résiste pas, croyons-nous, à un examen attentif. Certes un témoignage qui se produit au moins huit ans après l'événement est sujet à caution, surtout lorsqu'il rapporte un discours de deux ou

1) *Pensées*, tome I, p. LIV.
2) *Ibid.*

Digitized by Microsoft®

trois heures aussi complexe que celui où Pascal exposait le plan de sa *Défense de la Religion*. Et Filleau de la Chaise, qu'on le remarque, prétend rapporter la conférence de 1668 jusque dans un certain détail. Son ambition ne tend-elle point à dépasser les forces de la mémoire humaine ?

Ce ne sont pourtant là, croyons-nous, que des apparences, et quelque paradoxal que puisse paraître notre avis, nous pensons que le témoignage de M. de la Chaise mérite notre créance. Aussi bien, que l'on songe d'abord à l'impression extraordinaire que produisit Pascal sur « ces Messieurs de Port-Royal ». « M. Pascal, écrit Fontaine, le secrétaire de M. de Sacy, vint aussi en ce temps-là demeurer à Port-Royal des Champs. Je ne m'arrête point à dire qui était cet homme que non seulement toute la France, mais toute l'Europe a admiré. » Il nous parle encore de « tout le brillant de M. Pascal qui charmait et enlevait tout le monde »[1]. Nicole dira mieux encore la vivacité des souvenirs que le grand apologiste dut laisser à ses amis. Dans son *Traité de l'éducation d'un Prince* il rapporte, de mémoire, les *Trois discours* de Pascal *sur la condition des grands*. Et pourtant, entre le moment où ils furent prononcés et le moment où Nicole les recueillit, il s'écoule une période plus longue encore que celle qui sépare le Discours de 1658 et la rédaction de la Préface de Filleau de la Chaise. Il « est venu dans l'esprit d'une personne qui a assisté à trois discours assez courts qu'il fit à un enfant de grande condition, écrit le moraliste de Port-Royal,... d'écrire neuf ou dix ans après ce qu'il en a retenu. Or, quoique après un si long temps il ne puisse pas dire que ce soient les propres paroles dont M. Pascal se servit alors, néanmoins tout ce qu'il disait faisait une impression si vive sur l'esprit qu'il n'était pas possible de l'oublier. Et ainsi il peut assurer que ce sont au moins ses pensées

1) *Pensées et opuscules*, édition Brunschvicg. *Entretien avec M. de Sacy*, pp. 146-147.

Digitized by Microsoft®

et ses sentiments » [1]). Si l'on admet la fidélité du témoignage de Nicole, pourquoi ne pas reconnaître celle du Discours de Filleau de la Chaise ?

La conférence que fit Pascal devant un petit groupe de Jansénistes pour leur exposer son dessein fut pour eux un événement unique et dut leur laisser un souvenir, sinon inaltérable, au moins résistant à l'action des années. « Soit qu'à ce qu'il y avait d'effectif et de sa part et de la leur, dit Filleau de la Chaise, il se joignît encore quelque chose de cette union d'esprit et de sentiments qui échauffe et donne de nouvelles forces, ou que ce fût un de ces moments heureux où les plus habiles se surpassent eux-mêmes et où les impressions se font si vives et si profondes ; tout ce que dit alors M. Pascal leur est encore présent et c'est de l'un d'eux que huit ans après on a appris ce qu'on en va dire » [2]). Filleau de la Chaise est un témoin qui mérite une foi particulièrement confiante. Mme Périer nous en est d'ailleurs garante, puisque, parlant du *Discours sur les preuves des livres de Moïse* que Filleau de la Chaise publia en même temps que le *Discours sur les pensées de Pascal*, elle atteste la fidélité du témoin. « On a recueilli quelque chose de ses *Pensées*, écrit-elle au sujet de son frère : mais c'est peu, et je croirais être obligée de m'étendre davantage.... si un de ses amis ne nous avait donné une dissertation, sur les œuvres de Moïse, où tout cela est admirablement bien démêlé, et d'une manière qui ne serait pas indigne de mon frère » [3]). S'il est croyable lorsqu'il nous rapporte certains arguments de l'Apologie, n'en est-il pas de même lorsqu'il en transmet la suite des idées et de l'ordonnance des chapitres ? Et s'il ne lui était demeuré dans l'esprit que des souvenirs incomplets, nous ne voyons pas le motif

1) *Op. cit.* — *Trois discours sur la condition des grands*, pp. 232-233.

2) *Pensées*, tome I, p. CCIII.

Au cours de l'exposé du plan, Filleau de la Chaise nous rapporte « que ceux qui l'écoutaient si attentivement.. furent comme transportés quand il en vint à ce qu'il avait recueilli des prophéties » (pp. CCXXII-CCXXIII).

3) *Ibid.*, p. CCXLII.

Digitized by Microsoft®

qui l'eût porté à combler, par une collaboration personnelle, les lacunes de sa mémoire. M. de la Chaise nous semble donc un témoin que l'on peut légitimement croire, en général, lorsqu'il rapporte le plan de l'Apologie.

Voici, d'ailleurs, qui nous confirme singulièrement dans cette opinion. Que l'on fasse l'étude interne du *Discours* de Filleau de la Chaise. On relèvera sans doute le ton majestueux, les phrases enchevêtrées et pesantes, qui caractérisent ce long morceau. Cependant, on ne pourra s'empêcher de remarquer la forme concrète dont l'auteur du *Discours* se sert souvent dans l'exposé du plan. Rien de plus différent, sous ce rapport, que le plan d'Etienne Périer. Celui-ci est un schéma logique où les idées apologétiques de Pascal sont classées et, en quelque sorte, numérotées. Dans le *Discours* de Filleau de la Chaise, c'est un témoin qui parle et, loin de se borner à dresser un tableau synoptique d'idées abstraites, il les expose avec les exemples mêmes de l'auteur, parfois en tâchant, sans y réussir toujours, de rendre son accent même, rapportant le mot expressif où il condensait sa pensée. Au milieu de périodes embarrassées et interminables, une expression se détache, quelquefois une phrase entière : on reconnaît la frappe inimitable de Pascal. On l'a même fait observer : « on pourrait extraire du Discours de la Chaise quelques *Pensées* de Pascal qui ne se trouvent pas dans les recueils ordinaires et qui sont incontestablement de lui » [1]).

1) Maynard, *Pascal : sa vie, son œuvre, son caractère et ses écrits*, tome II, p. 350.

Ne reconnaît-on pas le ton impérieux de Pascal dans des phrases comme celle-ci : « Tout cela est si convaincant que si l'opiniâtreté fait qu'on y résiste de bouche, il n'y a qu'un aveuglement horrible qui puisse empêcher qu'on ne s'y rende dans le cœur et qu'on peut défier hardiment qui que ce soit de forger là-dessus une supposition dont un homme tant soit peu raisonnable se puisse contenter. » Qu'on lise de même toute la page CCXXV de l'édition Brunschvicg, depuis la phrase : « Mais lorsqu'après une attente... » le souffle de l'éloquence pascalienne l'anime. Nous en citerons cette pensée : « Quand il n'y aurait point de prophéties pour Jésus-Christ, et qu'il serait sans miracles, il y a quelque chose de si divin dans sa doctrine et dans sa vie qu'il en faut être au moins charmé ; et que, comme il n'y a ni véritable vertu, ni droiture de cœur sans l'amour de Jésus-Christ, il n'y a non plus ni hauteur d'intelligence ni délicatesse de sentiment sans l'admiration de

Digitized by Microsoft®

Dans le *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, Filleau de la Chaise a dû broder sur un canevas qui n'est pas de lui et qui, tout entier, lui venait d'ailleurs : il a même enchâssé, dans son style de qualité inférieure, des expressions et des phrases trop nerveuses, trop concises et d'une forme trop lapidaire pour qu'on puisse les lui attribuer. Mais ces caractères du morceau ne s'expliquent que si l'auteur a utilisé des souvenirs personnels singulièrement vivants, peut-être aussi les souvenirs des autres auditeurs du discours de 1658, mais certainement des notes qui furent rédigées pendant ou immédiatement après cette célèbre conférence.

Ajoutons que le Comité qui s'occupait de la publication des *Pensées* approuva pleinement le Discours de Filleau de la Chaise, et avait dessein de le mettre comme préface à l'édition de Port-Royal. Or ce Comité renfermait vraisemblablement plusieurs auditeurs de la conférence de 1658. Comment eussent-ils fait bon accueil au *Discours sur les Pensées*, s'il n'en eût point été une relation fidèle ?

Les Périer, gardiens jaloux de la pensée de leur illustre parent, ont, nous en convenons, écarté la Préface que « ces Messieurs » leur proposaient. Seulement nous connaissons les motifs de ce refus et l'on n'y peut relever la fausseté ou l'inexactitude du plan de Filleau de la Chaise, puisque nous trouvons une concordance quasi constante entre le *Discours sur les Pensées* et la Préface qu'ils imposèrent à Port-Royal et dont la rédaction se fit sous leur contrôle.

Enfin terminons toute cette argumentation, en observant que le plan de Filleau de la Chaise se trouve d'accord aussi le plus souvent — nous ne disons pas toujours — avec le

Jésus-Christ. » A la page suivante, nous détacherons cette superbe interrogation : « Et comment pourraient-ils (les chrétiens) prendre pour un homme comme les autres celui (Jésus-Christ) qui non seulement a si bien connu cette justice, mais qui l'a encore si ponctuellement accomplie ; puisqu'à en juger sainement, il n'est pas moins au-dessus de l'homme de vivre comme il a vécu et comme il veut que nous vivions, que de ressusciter les morts et de transporter les montagnes ? »

Digitized by Microsoft®

résumé de Nicole, les notes sur l'ordre et la suite des pensées telle que nous peut la faire conjecturer une étude interne des *Pensées*.

Nous possédons, semble-t-il, à part quelques lacunes et quelques parties peu certaines, le plan que Pascal développa dans sa célèbre conférence.

Toutefois la partie n'est point encore gagnée. M. Brunschvicg nous objecte : « Cette conférence précède de plus de quatre années la mort de Pascal, de sorte que nous y aurions un état du plan de Pascal qui ne s'applique pas nécessairement aux fragments écrits de 1658 à 1662. L'autorité du plan diminue d'autant qu'on suppose plus de flexibilité et d'extension dans le génie même de Pascal » [1]).

Il est vrai, Pascal, après la conférence faite devant un groupe de Jansénistes en 1658, a continué à se préoccuper de l'ordonnance de l'Apologie. Faut-il en conclure que le *Discours* de Filleau de la Chaise est sans valeur pour nous faire connaître les divisions de l'Apologie ? Nous ne le pensons pas. S'il marque une étape dans l'élaboration du plan, c'en est la plus importante et qui ne se trouve point si éloignée, croyons-nous, d'être définitive. Les divisions indiquées par le *Discours sur les Pensées* paraissent, pour le plus grand nombre, arrêtées dans l'esprit de Pascal : les documents postérieurs que nous possédons, loin de les contredire, les confirment pour la plupart. Ce n'est qu'en certains points que les fragments sur l'ordre s'en écartent. Les *Pensées* elles-mêmes indiquent chez Pascal une marche de la méditation, dans le sens des divisions du plan de 1658. Elles n'en constituent, pour la plupart, que la réalisation concrète et le développement détaillé. Pascal semble les écrire, le regard fixé sur l'ordonnance que Filleau de la Chaise nous rapporte.

D'ailleurs, pour approcher du dessein de Pascal, il nous est toujours loisible de compléter et de corriger, par les

1) *Pensées*, p. LIV.

Digitized by Microsoft®

fragments sur l'ordre et par les autres fragments, les récits de Filleau de la Chaise, d'Etienne Périer et de Nicole. Aussi bien, les notes sur l'ordre et les fragments semblent, presque tous, postérieurs en date au Discours de 1658.

Cependant, grâce à ce travail de combinaison, arriverons-nous à connaître l'ordre définitif du développement que Pascal eût suivi dans son ouvrage contre les libertins ? En aucune façon. Il ne peut être question ici que d'une reconstitution offrant un caractère de grande probabilité. Rien de plus. La certitude absolue n'est point possible lorsqu'il s'agit de restituer le dessein d'une œuvre demeurée dans l'état d'inachèvement où se trouve l'Apologétique de Pascal. Constatant de grandes divisions au sujet desquelles les témoignages se trouvent unanimes ou du moins que rien ne vient contredire par ailleurs ; voyant, au surplus, que l'auteur lui-même était décidé à s'y tenir, quoi de plus naturel que de les adopter ? Et pour d'autres divisions, à propos desquelles les documents sont en conflit, n'est-il pas légitime d'en proposer une conciliation vraisemblable, quoique toujours hypothétique ? Certes, il est toujours *possible* que Pascal, s'il avait eu les dix années qu'il demandait pour achever son ouvrage, eût modifié de fond en comble le plan partiel que nous connaissons. N'est-il pas le rigoureux logicien qui écrivait : « La dernière chose que l'on trouve en faisant son ouvrage est de savoir celle qu'il faut mettre la première » [1] ? Néanmoins, il est très probable qu'il se fût tenu à la plupart des divisions de son plan. Or nous sommes ici dans le domaine de la probabilité et nous n'avons point l'ambition d'en sortir.

Mettons fin à cette discussion, peut-être trop longue, en concluant que les plans de Filleau de la Chaise, d'Etienne Périer et de Nicole constituent des documents de premier ordre pour nous renseigner sur le dessein de Pascal dans son Apologie. Il n'est point permis d'écarter leur

1) Fragment 19.

Digitized by Microsoft®

récit en invoquant leur désaccord avec le soi-disant plan de Mme Périer et l'*Entretien avec M. de Sacy*, non plus qu'en arguant des complications du plan de M. de la Chaise, du long intervalle de temps qui sépare ces exposés du plan, de la conférence de 1658, ou de l'état d'achèvement où Pascal a laissé son œuvre.

Et que l'on n'objecte pas les quelques divergences qui existent entre les trois plans, — entre les fragments sur l'ordre, — entre ceux-ci et les témoignages des Préfaces et du plan de Nicole. Ces divergences ne sont qu'accessoires et se résolvent souvent par des hypothèses vraisemblables. Par suite, elles s'opposent à une reconstitution totale et certaine du plan ; elles n'interdisent point de vouloir le restituer, selon de grandes probabilités, dans ses parties les plus importantes. Et nous avons déjà dit que notre désir ne va point au delà.

Nous croyons avoir déterminé le degré de confiance que méritent les renseignements divers que nous possédons sur le dessein de Pascal. Efforçons-nous de les mettre en œuvre, et arrivons-en à la reconstitution elle-même.

*
* *

La distribution générale que Pascal entendait imposer à son Apologie est à l'abri du doute. Conformément à sa méthode psychologique que Gilberte Pascal nous a fait connaître, il serait parti de l'étude de l'homme. Il en aurait mis en vive lumière l'aspect énigmatique : la bassesse unie à la grandeur, les contrariétés étonnantes dans une nature une. Ensuite, il eût proposé la seule solution admissible de ce problème qui nous intéresse si profondément, nous et notre destinée : la déchéance de l'homme, d'un état primitif de perfection et de félicité. Cette solution que, seul, le christianisme peut nous donner, met fin à l'étrange antinomie devant laquelle notre esprit se trouvait divisé et notre cœur anxieux. La grandeur de l'homme est un faible

Digitized by Microsoft®

vestige de son élévation première ; sa bassesse, une suite de la faute et de la chute qui en fut le châtiment. Mais le christianisme ne se borne point à déterminer la nature du mal et à nous renseigner sur sa cause ; il nous apporte le remède. Un rédempteur est venu : Jésus-Christ.

Seulement ces doctrines sur l'état primitif de l'homme, sur sa chute et son relèvement, bien qu'elles ne soient pas contraires à la raison, qu'elles la satisfassent même considérablement et qu'elles plaisent au cœur, ne s'imposent pas encore à l'assentiment. Pour amener à la foi, il est nécessaire de faire voir que la religion chrétienne a « autant de marques de certitude que les choses qui sont reçues dans le monde pour les plus indubitables » [1]). Et Pascal, afin de le montrer, eût recouru à diverses preuves : les miracles, les figuratifs, les prophéties, etc.

Telles sont donc les grandes divisions de l'Apologie. Comme le dit Pascal lui-même :

« *Première partie :* Misère de l'homme sans Dieu.

Seconde partie : Félicité de l'homme avec Dieu.

Autrement :

Première partie : Que la nature est corrompue, par la nature même.

Seconde partie : Qu'il y a un Réparateur, par l'Écriture » [2]).

En tête de l'Apologie se fût trouvée une introduction, sorte de discours préliminaire, où Pascal se serait efforcé de combattre l'indifférence des incrédules relativement au problème de la destinée. « Cette négligence en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout » [3]) était bien le premier obstacle que rencontrait la marche de l'Apologie. Pascal, dès l'abord, devait la combattre.

Chacune des deux grandes parties de l'ouvrage eût été précédée pareillement d'une préface. Dans la Préface de la

1) *Pensées*. Plan d'après Mme Périer, p. CCXLIII.
2) Fragment 60.
3) Fragment 194.

Digitized by Microsoft®

première partie, Pascal eût parlé de « ceux qui ont traité de la connaissance de soi-même » [1]) ; dans la Préface de la seconde partie, de ceux qui ont entrepris de parler de Dieu [2]). Il eût exposé ce qu'il pensait des preuves de la théodicée traditionnelle, « et fait voir combien celles qu'on tire des ouvrages de Dieu sont peu proportionnées à l'état actuel du cœur humain, et combien les hommes ont la tête peu propre aux raisonnements métaphysiques ». Il eût montré « qu'il n'y a que les preuves morales et historiques et de certains sentiments qui viennent de la nature et de l'expérience qui soient à leur portée » [3]).

La première partie se fût ouverte par l'exposé du grand problème qu'est l'homme et devant lequel il demeure le plus souvent dans une étrange indifférence. C'est le problème qui nous touche le plus près, qui nous tient le plus vivement au cœur. Pascal a commencé à secouer la torpeur singulière où cette question vitale laisse les hommes plongés. Il peut maintenant, avec l'espoir d'être écouté et compris, en développer les aspects dramatiques et poignants.

L'homme est un étrange composé de qualités nettement opposées, de parties entièrement dissemblables. Il est une antinomie vivante, un alliage bizarre de grandeur et de bassesse. Pascal en eût mis en vive clarté toutes les

1) Fr. 62.

2) Fr. 242.

3) *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, pp. CCIII-CCIV. Filleau de la Chaise place cette critique des preuves de l'existence de Dieu dans la Préface générale. Mais les fragments 42 et 242 nous attestent que Pascal eût mis une introduction sur la méthode, en tête de chacune des deux parties de l'Apologie, et d'après le deuxième fragment, l'étude des moyens pour arriver à Dieu se fût trouvée dans la Préface de la seconde partie. L'indication de ces fragments nous semble devoir être préférée au renseignement que nous donne M. de la Chaise. Les fragments sont des sources évidemment plus authentiques que le Discours sur le plan. D'autres pensées confirment l'ordre déterminé par les fragments (Cfr. Fr. 63, 64, 243, 244). Enfin, si Pascal — toujours logicien, génie constamment préoccupé de questions de méthode — traite, dans la Préface de la première partie, des moyens de bien connaître et de fidèlement décrire l'homme, il parlera vraisemblablement des voies à suivre pour prouver et faire admettre l'existence de Dieu, dans une préface correspondante, placée en tête de la seconde partie, à laquelle elle se réfère.

Cependant, nous le reconnaissons, cette contradiction entre les fragments et les plans de M. de la Chaise et de Port-Royal ne permet guère d'arriver, sur le point qui nous occupe, à une certitude très ferme.

Digitized by Microsoft®

faiblesses et toutes les misères ; il n'en eût point celé l'inaliénable dignité. Physiquement, l'homme se trouve placé entre les deux abîmes des infinis mathématiques, l'infiniment grand et l'infiniment petit. Son intelligence est faite pour le vrai et n'y peut parvenir ; sa volonté tend au bien et à la justice, — vaine recherche. Il poursuit avec une ardeur inlassable et en toutes choses, le bonheur — et ne trouve que la déception, le dégoût, l'ignorance, la douleur, les maladies, la mort. Et, cependant, au milieu de ces imperfections désolantes et de ces lamentables misères, un instinct le pousse sans cesse, instinct incompressible de vérité, de justice, de bonheur. Étrange et douloureuse contradiction dans un même être ! Surprenante impuissance dans une nature toujours grande ! « Malgré la vue de toutes nos misères, qui nous touchent, qui nous tiennent à la gorge, nous avons un instinct que nous ne pouvons réprimer, qui nous élève » [1]).

Et Pascal ne se contente pas de tracer de l'homme un portrait spéculatif; il s'efforce de faire découvrir au libertin contre lequel il argumente, dans son propre cœur, dans sa propre substance, les traits d'une nature si noble à la fois et si déchue. Il l'invite « à se considérer dans ce tableau et à examiner ce qu'il est » [2]).

Les données du problème sont posées : Le « libertin »

1) Fr. 411.

2) *Préface de Port-Royal*, p. CCXXXIII. — Les fragments sur l'ordre nous indiquent certains morceaux, divers d'allure et de forme, que Pascal eût insérés dans cette étude sur l'homme. Il eût montré « la vanité de toutes sortes de conditions » (Fr. 61). Il eût fait un chapitre sur les « puissances trompeuses » (Fr. 83). Il eût écrit une « lettre de la folie de la science humaine et de la philosophie » (Fr. 74) contre « ceux qui approfondissent trop les sciences » et particulièrement contre Descartes (Fr. 76). Après celle-ci Pascal manifestait l'intention de placer un chapitre sur le *divertissement* (Fr. 74) montrant la raison pour laquelle « les hommes aiment tant le bruit et le remuement », mettant en lumière ce besoin vain de se distraire par des niaiseries, de peur de penser à soi et à sa misère, de se tourmenter à la poursuite d'un rêve illusoire de félicité, de « tendre au repos par l'agitation » (Fr. 139). Cependant, si l'on veut chercher là des indications sur l'ordre que la pensée de Pascal eût suivi dans le développement de l'argumentation, on ne trouvera pas de quoi se satisfaire. Il est certain que l'illustre apologiste n'avait point achevé son portrait de l'homme et que l'enchaînement des idées n'en était pas fixé dans son esprit. Nous ne pouvons que déterminer ici son dessein général, et non point la suite des chapitres.

Digitized by Microsoft®

que la considération de l'énigme qu'il constitue vient de remuer ne peut plus demeurer dans la paix et l'indifférence où il se complaisait naguère. Pascal, d'ailleurs, ne lui laissera de repos qu'il n'ait trouvé la solution. Il le poussera sans trêve à la recherche et, si sa marche est hésitante, il le bousculera au besoin pour le faire avancer, tout étourdi, vers la foi.

Il faut chercher le motif de notre disproportion et le remède à nos maux, eût dit Pascal au libertin ébranlé, il faut chercher Dieu [1]). — Mais, j'ai beau faire, se fût écrié l'incroyant, je ne puis arriver à la lumière. Je suis ici impuissant. Et même si mon intelligence parvenait à se persuader de la divinité de votre religion, à quoi cela servirait-il ? Elle-même ne dit-elle pas que la foi est un don de la grâce que nos raisonnements humains ne peuvent nous donner ? — Alors, Pascal lui eût indiqué les moyens psychologiques de croire : la raison, la machine, c'est-à-dire la coutume et la pratique habituelle de la vertu et des actes de piété, le cœur enfin qui a ses raisons et sa logique propre, qui, bien disposé, devient le siège même des mouvements surnaturels et des inspirations de la grâce.

Mais enfin, Dieu n'est pas évident, eût riposté l'interlocuteur. Sais-je seulement s'il est ? — Soit, eût répliqué Pascal, le peu de lumière que la nature possède, en réalité, sur Dieu nous permet d'affirmer que nous sommes « incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est » [2]). Agissons donc comme dans les cas où nous sommes incertains touchant la réalité d'un événement ou l'existence d'une chose auxquels nous sommes grandement intéressés : parions. La raison n'est pas ici la puissance qui doive intervenir, puisque, relativement à l'existence de Dieu, elle ne peut rien dire ni pour, ni contre. Voyons ce que notre intérêt peut demander dans l'occurrence : est-il plus avantageux pour nous de croire à l'existence de Dieu que de la nier ?

1) Fr. 246.
2) Fr. 233.

Digitized by Microsoft®

Le pari n'était, aux yeux de Pascal, qu'une tentative préparatoire, et non une preuve proprement dite; il prenait place dans les préliminaires de l'assaut. C'est un de « ces coups de logique » propres au génie de l'illustre géomètre, et qui « prennent l'adversaire, non par le côté faible, mais par celui qui paraît le plus fort » [1]). Le pari tend sans doute à le convertir d'un coup, par un saut dans l'inconnu, à travers ce « chaos infini qui nous sépare de l'Être divin, jusqu'au jeu qui se joue » à l'extrémité de cette distance infinie où il arrivera croix ou pile » [2]). Mais, comme Pascal n'est point assuré d'en venir à bout, si promptement, il veut au moins que l'incrédule tire du *pari* cette conclusion qu'il faut se mettre en quête des preuves établissant une religion si favorable à son intérêt [3]). Pour arriver à la foi, des hommes qui ont douté, souffert comme lui, passé par les mêmes chemins où il hésite, lui disent qu'il doit diminuer ses passions, conformer au moins extérieurement sa conduite à cette croyance qu'il voudrait acquérir, user ses doutes par la coutume [4]).

1) E. Havet, *Pensées de Pascal,* tome I, p. XVIII.

2) Fr. 233.

3) Fr. 236. « Par les paris vous devez vous mettre en peine de rechercher la vérité ;... » — « Mais, dites-vous, s'il avait voulu que je l'adorasse, il m'aurait laissé des signes de sa volonté. » — « Aussi l'a-t-il fait ; mais vous les négligez. Cherchez-les donc, cela le vaut bien. »

Fr. 233. « Oui ; mais j'ai les mains liées... on me force à parier, et je ne suis pas en liberté... Que voulez-vous donc que je fasse ? » — « Il est vrai... travaillez donc, non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. »

4) Pascal se fût donc efforcé de déterminer le libertin à la recherche de la vraie religion, en deux endroits : dans la Préface générale et après le portrait de l'homme. C'est donc en ces deux endroits qu'eussent pris place ses éloquentes objurgations, ses dialogues serrés et pressants, toute cette stratégie hardie et pleine de surprises pour l'adversaire, où Pascal eût arraché le libertin à son repos étrange et insensé. Il est plus malaisé de dire exactement, pour chacun des chapitres et des fragments se rapportant à cet objet, auquel de ces deux endroits il convient de les rattacher. Les fragments 246, 247, 248, 423, rapprochés l'un de l'autre et combinés avec les renseignements que nous tenons des plans de M. de la Chaise, d'Etienne Périer et de Nicole, semblent indiquer que le grand combat avec l'incrédule se fût engagé ici, au lieu même que nous indiquons. Pour répondre à l'objection du libertin déjà touché, qu'il ne peut voir clair dans sa recherche, Pascal lui eût indiqué les moyens de croire. D'un autre côté, l'argument du pari se rattache à la même objection, en dernière analyse aboutit à la même réponse et tend au même résultat : forcer l'adversaire à mettre en œuvre les moyens de croire.

Digitized by Microsoft®

Ainsi amendé, il se mettra en route sous la conduite de Pascal. Plusieurs fois, dans cette marche en avant, comme d'ailleurs dès le début de l'Apologie, sa superbe se cabrera sous la poigne dominatrice du puissant logicien. Il lui opposera de multiples objections contre le christianisme. Pascal les discute et les rejette. De la sorte, contrairement à l'allégation habituelle des libertins, il montre « que la religion n'est point contraire à la raison » [1]). Mais, Pascal ne le conduira point d'emblée au christianisme : il lui fera demander le mot de l'énigme humaine aux philosophes, puis aux diverses religions.

Il oppose les deux grandes sectes morales : les stoïciens et les épicuriens, et aussi les dogmatistes et les pyrrhoniens ou les académiciens. Chacune de ces écoles n'a vu qu'un des aspects de la nature de l'homme ; les uns n'ont regardé que la grandeur, les autres que la bassesse. Et comme ils s'excluent, il n'est point possible de les concilier. La vérité est ailleurs, dans un principe d'unité que ne connaissent point les philosophes.

Et de même que valent les religions, « celle de Mahomet, et celle de la Chine, et celle des anciens Romains, et celle des Egyptiens » ? [2]). Il serait vain de s'attarder à « ces foisons de religions » [3]) qui ne possèdent pas les caractères que doit avoir le vrai culte de Dieu — si tant est que l'Être divin existe — et qui ne sont que fables sans fondement.

La seconde partie de l'Apologie s'ouvre par l'étude d'une nation et d'une religion uniques : le peuple juif, la religion juive. Entre toutes les sectes qui remplissent le

1) Fr. 187. Il n'est point possible de dire en quels endroits se fussent trouvés ces divers combats singuliers que Pascal aurait engagés avec son interlocuteur. Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'ils n'auraient point été réunis dans un chapitre spécial, mais éparpillés dans tout le cours de l'argumentation. De plus, ils eussent pris place, pour une assez bonne part, dans la première partie, ainsi que l'atteste, entre autres, l'important fragment que nous venons d'alléguer : « Les hommes ont mépris par la religion... Pour guérir cela, il faut *commencer* par montrer que la religion n'est point contraire à la raison etc... »

2) Fr. 619.

3) *Ibid.*

Digitized by Microsoft®

monde de leurs extravagances, ce peuple, seul, mérite l'attention de l'homme en quête d'une solution au problème de sa nature et de sa destinée. Pascal lui montre le livre sacré que porte ce peuple, livre merveilleux et certain « qui comprend tout ensemble son histoire, ses lois et sa religion » [1]). Que l'incroyant ouvre particulièrement le Pentateuque de Moïse, qu'il en parcoure les feuillets vénérables ; qu'y voit-il ? Le récit de la création de l'homme par Dieu, récit digne d'admiration et qui satisfait si bien l'intelligence. Il donne l'explication de nos origines. L'homme est sorti des mains de Dieu, en possession de la grâce, atteignant le vrai, ignorant la souffrance et la mort, goûtant le bonheur. Mais l'homme a péché. Il a abusé des dons que Dieu lui avait faits, pour se révolter contre Lui. Ce crime étant le plus grand qui fût jamais commis, l'homme en fut châtié jusque dans ses enfants. Voilà donc la solution du problème si anxieusement cherchée ! L'homme n'est plus dans son état primitif. « Il est visiblement égaré, et tombé de son vrai lieu sans le pouvoir retrouver. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impénétrables » [2]). « Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant de bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence, qui est devenue leur seconde nature » [3]). Voilà donc la nature humaine, voilà aussi la raison des étranges contrariétés que nous y avions entrevues, qui nous laissaient hésitants et que les philosophes n'ont pas comprises ni même soupçonnées. La religion est vénérable : car « elle a bien connu l'homme » [4]). Elle l'a connu mieux qu'il ne se connaît lui-même. Et la Bible, lorsqu'on en poursuit la lecture, contient un portrait de l'homme qui reproduit fidèlement le

1) *Discours sur les Pensées*, p. CCVII.
2) Fr. 427.
3) Fr. 430.
4) Fr. 187.

Digitized by Microsoft®

premier tableau que nous en avons tracé en scrutant sa nature. Et même, elle nous indique des traits nouveaux que nul jamais n'aurait pu découvrir. Ce livre mérite notre respect. Car lui seul aussi, — entre autres merveilles — possède la seule notion vraiment digne du vrai Dieu et vérifie les traits de la vraie religion que nous n'avons point trouvés dans les autres cultes de l'univers [1]).

Cependant la Bible, nous ayant montré l'horreur de notre faute et de notre déchéance, semble nous avoir plongés dans une douleur mortelle et incurable. Non point. Ayant mis le mal à nu, les plaies à vif, elle en donne le remède et la guérison. Le livre sacré renferme la promesse d'un Rédempteur. Ainsi la religion est aimable, « elle promet le vrai bien » [2]). L'incroyant, s'il a le cœur droit, souhaitera qu'elle soit vraie.

Néanmoins il ne se rend pas encore. Il considère injuste la transmission du péché d'Adam à ses descendants. Pascal lui eût répondu probablement par une lettre de l'*injustice* [3]), où il lui eût fait sentir combien trompeuses sont les idées de juste et d'injuste que possède notre nature viciée. Mais, s'il en est ainsi, comment nous permettons-nous d'user de ces notions faussées, pour apprécier la justice divine? Si Dieu a autorisé la transmission du péché originel, il ne peut y avoir là ombre d'iniquité. L'essentiel, en effet, est de savoir s'il en est ainsi et si Dieu l'a bien permis. Si cette preuve de fait est produite, les objections métaphysiques sont sans valeur. A la théorie de céder devant le fait historique ou d'expérience.

Pascal est ainsi amené naturellement aux preuves proprement dites de la religion.

1) Il y a ici contradiction entre Filleau de la Chaise et Etienne Périer. Celui-ci place la promesse du Rédempteur après la faute, ensuite seulement il parle de la transcendance de la Bible qui renferme une notion de Dieu, digne de l'Être souverain et qui offre une religion conforme à l'idéal de la vraie religion. Nous adoptons, comme plus probable, l'ordre indiqué par Filleau de la Chaise : le plan d'Etienne Périer semble n'être qu'un résumé fait d'après le *Discours sur le plan*.

2) Fr. 187.

3) Fr. 291.

Digitized by Microsoft®

Que l'on continue la lecture des saints Livres. On ne pourra douter de leur certitude : ce qu'ils rapportent est vrai. Mais si ces histoires sont certaines, les miracles qu'elles rapportent, particulièrement les miracles de Moïse, le sont aussi.

Mais voici d'autres prodiges que nous révèlent les Écritures. L'Ancien Testament est l'image du Nouveau : « La religion des juifs a... été formée sur la ressemblance de la vérité du Messie ; et la vérité du Messie a été reconnue par la religion des juifs, qui en était la figure » [1]. « Le Vieux-Testament est un chiffre » [2].

Depuis la promesse du Libérateur, des hommes se succèdent qui annoncent sa venue et prédisent son œuvre. « La plus grande des preuves de Jésus-Christ sont les prophéties » [3]. « Quand un seul homme aurait fait un livre des prédictions de Jésus-Christ, pour le temps et la manière, et que Jésus-Christ serait venu conformément à ces prophéties, ce serait une force infinie. Mais il y a bien plus ici, c'est une suite d'hommes, durant quatre mille ans, qui, constamment et sans variation, viennent l'un après l'autre, prédire ce même avènement. C'est un peuple tout entier qui l'annonce... : ceci est tout autrement considérable » [4].

Mais que ces arguments fassent même défaut à la religion, il lui reste cette preuve unique, qui ferait croire les âmes élevées et nobles : l'adorable figure de Jésus-Christ. Il est le Libérateur prédit et attendu, l'intermédiaire entre la race coupable et Dieu, le « Dieu sensible au cœur, non à la raison » [5], « un Dieu d'amour et de consolation... qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède,... qui s'unit au fond de leur âme ; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour » [6]. Jésus-Christ est le « véri-

1) Fr. 676.
2) Fr. 691.
3) Fr. 706.
4) Fr. 710.
5) Fr. 278.
6) Fr. 556.

Digitized by Microsoft®

table Dieu des hommes » [1]). Il convient à notre nature si noble à la fois et si vile : il est Dieu et homme. Nul ne fut humble et misérable comme lui ; aucune face humaine n'éclata d'une majesté pareille. Toute la religion se résume en notre chute et notre rédemption. « Toute la foi consiste en Jésus et en Adam » [2]). Mais le Christ lui-même est la synthèse totale. En lui, nous voyons notre élévation, notre péché, notre chute. Mais en lui aussi l'humanité contemple avec joie, avec des pleurs de joie, son rachat. Jésus-Christ est le centre de la religion, comme il est le centre du monde. En lui, le Médiateur, nous atteignons Dieu ; par lui, nous comprenons notre nature et nous expliquons toutes choses. Comme s'il n'était pas assez de la beauté de sa personne et de la sainteté de sa doctrine pour toucher le cœur et convaincre l'esprit, nous voyons le Christ faire des miracles, prophétiser. Dieu « lui a fait commander à la mer et aux vents, à la mort et aux démons... il lui a fait prédire sa mort et sa résurrection, et il l'a tiré du tombeau » [3]).

Que l'on étudie aussi les Évangiles et le témoignage des apôtres : on n'en pourra récuser la certitude. Que l'on considère l'histoire apostolique : ici encore, des prodiges qui révèlent le doigt de Dieu. Que l'on admire l'établissement de l'Eglise, l'armée des martyrs et la foule des saints, et cette société divine où le dogme et la morale se conservent intacts et sans souillure. Que l'on contemple donc le splendide spectacle qu'est une âme chrétienne ; la « sainteté, la hauteur et l'humilité d'une âme chrétienne » [4]), cette âme restaurée où la dualité de la grandeur et de la bassesse, qui divisait les philosophes antiques, se trouve remplacée par des sentiments correspondants qui se contrebalancent, d'une part l'humilité et la crainte, d'autre part l'espérance. Mais ces sentiments opposés que la grâce fait naître en nous, se ramènent à l'unité. « Il faut des mouvements de

1) Fr. 547.
2) Fr. 523.
3) *Discours sur les Pensées*, p. CCXXIX.
4) Fr. 289.

Digitized by Microsoft®

bassesse... non pour y demeurer, mais pour aller à la grandeur. Il faut des mouvements de grandeur... après avoir passé par la bassesse » [1]). Jésus-Christ unifie, en le transfigurant, le dualisme qui scindait la substance même de l'homme, qui divisait notre intelligence et déchirait notre cœur. En lui, Dieu et homme, est la synthèse de la nature humaine et de sa douloureuse histoire ; par lui notre être renaît à l'unité, et avec elle, au bonheur. « Nul n'est heureux comme un vrai chrétien » [2]).

Nous résumons en tableau synoptique la suite de l'Apologie que nous avons essayé de retrouver. On a pu le constater, notre reconstitution se borne le plus souvent aux grandes divisions : nous ne sommes point entré dans le détail de la plupart des chapitres : la prudence nous y contraignait. Et même, ces grandes lignes de l'Apologie ne nous ont point paru, en tous les cas, tracées dans les documents que nous possédons avec une netteté suffisante pour que nous puissions nous vanter de les avoir toujours suivies fidèlement. En certains endroits, la vraisemblance nous a seule guidé. Cette différence que nous établissons entre les divers éléments de l'Apologie, les uns pouvant être ordonnés avec plus de sûreté que les autres, nous l'avons marquée au cours de notre exposé au moyen de notes. Nous l'indiquerons, dans ce tableau, en plaçant un astérisque à côté de l'énoncé des parties dont le lieu ne peut se déterminer, dans l'ensemble de l'œuvre, avec une aussi ferme assurance.

1) Fr. 525.

2) Fr. 541. — Il semble que Pascal n'était pas entièrement fixé sur l'ordre d'après lequel il eût développé les preuves de la religion : les fragments 289 et 290 le feraient croire. Nous avons suivi l'ordre indiqué par Filleau de la Chaise et Etienne Périer, qui est, néanmoins, fort probable. Nous y avons ajouté la preuve tirée de la beauté d'une âme chrétienne : diverses pensées se rapportent à cet objet et le fragment 289 en parle d'ailleurs en énumérant les preuves. Nous l'avons mise à la fin de la série des arguments apologétiques de Pascal : aussi bien il prouve la religion tout en lisant l'Ecriture, en société du libertin qu'il convertit. Il va de la Genèse aux Actes en passant par les Livres prophétiques et les Evangiles. Ensuite il considère l'histoire de l'Eglise. Il est naturel qu'il termine en faisant admirer ce miracle du christianisme contemporain : l'âme d'un vrai disciple du Christ. — Mais, encore un coup, ceci ne sont que des probabilités.

Digitized by Microsoft®

PRÉFACE GÉNÉRALE.

Contre l'indifférence des athées.

PREMIÈRE PARTIE.

« Misère de l'homme sans Dieu : que la nature est corrompue ».

PRÉFACE : Sur « ceux qui ont traité de la connaissance de soi-même ».

Première phase : Position du problème.

Deuxième phase : La mise en mouvement pour la recherche.

Troisième phase : La recherche.

Première phase : Tableau de l'homme : grandeur et bassesse.

Deuxième phase : I. La préparation psychologique pour arriver à la foi (*).
II. Le pari (*).

Troisième phase : I. Les philosophes.
II. Les religions.

SECONDE PARTIE.

« Félicité de l'homme avec Dieu : il y a un réparateur ».

PRÉFACE : Sur « ceux qui ont entrepris de parler de Dieu » (*).

Première phase : La solution du problème.

Deuxième phase : Preuve de la vérité de la solution.

Première phase : I. Étude de la nation, de la religion juives, de la Bible.
II. La chute d'Adam : **solution du problème.**
III. Transcendance de la Bible : elle renferme une notion de l'Être divin et une religion dignes du vrai Dieu (*).
IV. La promesse du Libérateur.
V. De la prétendue injustice de la transmission de la faute originelle.

Deuxième phase : I. De la véracité et de la certitude des Écritures (*).
II. Les miracles (*).
III. Les figuratifs (*).
IV. Les prophéties (*).
V. Jésus-Christ (*).
VI. L'histoire évangélique et la propagation de l'Eglise (*).
VII. L'Eglise (*).
VIII. La beauté d'une âme chrétienne (*).

(à suivre.) EDG. JANSSENS.

Digitized by Microsoft®

XV.

QUELQUES THÉORIES CONTEMPORAINES

SUR LES RAPPORTS DE L'AME ET DU CORPS.

Bien que le problème des rapports entre l'âme et le corps soit de tous les temps, depuis peu d'années il a acquis une importance considérable. Les causes de ce succès d'actualité nous semblent être, en première ligne, la faillite du matérialisme métaphysique, les progrès récents de l'anatomie et de la physiologie nerveuses, la réhabilitation de la psychologie, et l'influence croissante de l'idéalisme qui commence à étendre son empire sur les naturalistes.

Sans se limiter à l'Allemagne, l'intérêt nouveau que le problème a éveillé fut cependant particulièrement vif dans ce pays. Presque tous les auteurs en vue l'ont traité avec une attention spéciale : W. Wundt, H. Münsterberg, F. Paulsen, Jodl, Th. Ziehen, Sigwart, L. Busse, Rehmke, Erhardt, E. König, Wentscher, Gutberlet et d'autres. Il ne nous est pas permis d'ignorer ce travail d'idées de la philosophie allemande. Les pages qui suivent n'ont pas la prétention de fournir un aperçu complet ; ce sont quelques notes sur les principales théories et l'orientation des systèmes typiques, sous forme de courte monographie. Ce procédé expose peut-être à des redites, mais il évite une confusion qui est inévitable quand on veut ordonner à la fois toutes les solutions d'après un schéma préconçu des réponses théoriquement possibles.

Digitized by Microsoft®

Il semble en effet, à première vue, que seules quatre solutions sont possibles, s'opposant deux par deux comme des antithèses parfaites : d'une part le matérialisme et le spiritualisme cosmologique, qui écartent la question par une fin de non-recevoir, d'autre part les systèmes dualistes, dont le choix se limiterait à l'interaction et au parallélisme. En fait, il n'est guère de théorie qui puisse se caractériser adéquatement en se rangeant sous un de ces chefs : les théories se nuancent à l'infini, formant un cycle de tonalités dont les limites se confondent.

La plupart des auteurs allemands professent le parallélisme, mais le dualisme au moins empirique, qu'ils doivent admettre sous peine d'enlever tout sens au problème, se résout presque toujours dans l'idéalisme et le monisme. Encore, les partisans du parallélisme sont-ils loin de souscrire à un programme uniforme. M. Busse [1]) les groupe d'après trois principes : au point de vue de la *modalité*, le parallélisme sera ou empirique ou métaphysique ; d'après la *quantité*, il est partiel ou universel ; au point de vue de la *qualité*, il est teinté de matérialisme, de réalisme moniste, d'idéalisme moniste, ou de dualisme. Et l'on pourrait multiplier les points de vue.

Mais à la base de tout parallélisme véritable, il y a une négation fondamentale, que l'on peut considérer comme la thèse essentielle, à savoir *la négation de toute dépendance causative entre les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques correspondants.*

I.

W. Wundt.

M. Wundt, l'éminent psychologue de Leipzig, professe un parallélisme très modéré. Dans ses intentions, le parallélisme n'est qu'un postulat empirique, une hypothèse métho-

1) *Geist und Koerper, Seele und Leib.* Leipzig, 1903, 488 S. — S. 62 u. f.

Digitized by Microsoft®

dique (*Arbeitshypothese*), qui doit orienter et faciliter les investigations respectives des sciences naturelles et psychologiques.

Pour saisir la signification véritable des thèses de l'auteur, il convient de se représenter comment celui-ci partage entre ces deux ordres de recherches le domaine scientifique.

Il va de soi, dit-il, que l'objet de la science ne saurait être pris en dehors du contenu ou réel ou du moins possible de la conscience. Mais nous pouvons envisager ces phénomènes sous deux aspects : l'un objectif, l'autre subjectif. Le premier nous présente le contenu de nos actes cognitifs, le second nous montre dans ces mêmes événements des propriétés ou des éléments qui nous les font attribuer à un sujet que nous appelons *âme*. Dans la réalité, cette division ne répond pas à une séparation de nature, car tout ce qui apparaît à la conscience se confond dans l'unité et la continuité de ce courant de phénomènes qui constitue la vie de l'âme. Dans la vie pratique, la solution à donner au problème qui nous occupe ne peut donc être douteuse, car le fait de la compénétration de l'âme et du corps est le fruit d'une connaissance immédiate.

Les sciences naturelles font abstraction de tous les caractères subjectifs de la conscience pour ne conserver que le contenu représentatif. Mais les objets ainsi isolés de leur milieu naturel manquent de support et le savant doit logiquement leur supposer un substrat qu'il appelle *matière*. L'ensemble des choses matérielles ainsi créées par un effort réfléchi devient l'univers corporel, et l'objet propre des sciences de la nature. La psychologie au contraire étudie les manifestations de la conscience dans leur devenir concret, mais en les considérant spécialement du point de vue subjectif. Toutes les sciences s'occupent donc, en fait, des mêmes données. Elles se distinguent en introduisant dans la réalité des choses une séparation fictive, qui facilite une salutaire division du travail, sans détruire la compénétration effective de tous les phénomènes.

Digitized by Microsoft®

Dès que l'analyse scientifique s'empare des êtres auxquels nous attribuons en même temps des propriétés matérielles et psychiques et que pour ce motif nous appelons êtres *psycho-physiques*, elle ordonne les événements qu'ils réalisent, en deux séries entièrement distinctes : d'une part la série des phénomènes physiques, d'autre part celle des actes conscients ; et voilà comment le problème des rapports de l'âme et du corps naît de l'abstraction qui est à la base même des sciences.

Ces observations préliminaires nous laissent pressentir la solution que Wundt donnera à ce problème : ce sera le parallélisme. En effet, sans préjuger l'opinion que la métaphysique nous imposera peut-être sur la même question, Wundt a isolé les sciences physiques et psychiques dans des domaines entièrement clos. Chacune de ces sciences se désintéresse volontairement de tout ce qui n'est pas soumis directement à son point de vue. L'intervention de l'un des ordres dans l'économie de l'autre, ne ferait que troubler l'homogénéité de leurs éléments et l'uniformité de leurs lois. « Puisque, écrit Wundt, on abstrait entièrement des événements psychiques dans l'étude des phénomènes de la nature et conséquemment des phénomènes physiologiques, il s'entend que l'on ne peut plus jamais déduire les propriétés subjectives de la conscience de ces processus objectifs que l'on vient de dépouiller de leur caractère subjectif, de même que, en sens inverse, il est impossible de déduire les activités physiologiques de manifestations psychiques » [1]). Les savants ont d'ailleurs placé à la base de leurs sciences des principes qui excluent nécessairement toute interaction entre les mondes psychique et physique. Ils conçoivent l'univers matériel comme un système clos sur lequel aucune force hyperphysique ne saurait agir et qui à son tour ne peut produire que des effets physiques. C'est le *principe de la causalité physique close*. En

1) *Grundzüge der physiol. Psychologie*, Bd. III, S. 768.

Digitized by Microsoft®

outre, les sciences naturelles et psychologiques se font de la causalité, qui régit leurs phénomènes respectifs, des conceptions incompatibles [1]).

Le parallélisme de Wundt ne veut rien préjuger de la solution métaphysique du problème qui nous occupe. Pour mieux préciser la portée de ses thèses, Wundt a soin de les confronter avec le parallélisme métaphysique, qu'il récuse, car ses vœux demandent que la métaphysique rétablisse l'unité de la nature, momentanément compromise par le dualisme artificiel des sciences [2]).

Mais deux questions restent encore ouvertes : en premier lieu, le parallélisme est-il limité ou universel ? Ensuite, jusqu'à quel degré les phénomènes psychiques et physiques corrélatifs sont-ils comparables ?

D'après Wundt, la question de l'extension du parallelisme est une question de faits. Nous ne devons admettre son existence qu'après l'avoir constatée, ou quand nous pouvons l'inférer avec une forte probabilité. L'auteur est disposé à croire que tous les phénomènes psychiques sont accompagnés de certains événements physiques, mais rien ne nous autorise à dire que chaque manifestation physique soit doublée d'un acte psychique [3]).

Quant au degré de similitude qu'il convient d'attribuer aux deux séries, Wundt s'écarte manifestement du parallélisme. L'état actuel de nos connaissances autorise à dire que, dans des cas relativement simples, les synthèses et les associations peuvent se correspondre du côté physiologique et psychique [4]), mais au fur et à mesure que l'analyse pénètre plus profondément dans la nature intime de ce travail de combinaison, on voit qu'entre les deux séries toute commune mesure est impossible. Les phénomènes psychiques obéissent à des lois propres qui les mettent en

1) Edm. König, *W. Wundt als Psycholog und als Philosoph.* 2e Aufl. 1902, S. 119.

2) Cfr. W. Wundt, *op. cit.*, Bd. III, S. 772-774.

3) *Ibid.*, S. 775.

4) *Ibid.*, S. 776.

Digitized by Microsoft®

opposition directe avec les événements de la nature. Pour n'en donner qu'une preuve, tandis que les sciences naturelles ont établi le principe de la conservation et de la constance de l'énergie, le monde psychique accuse une croissance continuelle d'énergie [1] ; d'autre part, rien dans les énergies matérielles ne répond aux caractères de moralité dont nous revêtons un grand nombre des activités de l'âme [2]. C'est, d'ailleurs, cette diversité qualitative entre les deux ordres qui garantit à la psychologie sa place indépendante dans l'ensemble des sciences.

Le parallélisme de Wundt est donc limité tant au point de vue de l'extension que de la commensurabilité des deux séries : « Le psychique et le physique forment deux domaines qui se croisent et qui n'ont qu'un fragment de commun » [3].

Les théories de W. Wundt sont également défendues par Edm. König [4]. Une opinion analogue est présentée par le Dr H. Metscher dans son ouvrage *Kausalnexus zwischen Leib und Seele, und die daraus resultierenden psychophysischen Phänomene* (Ruhfuss, Dortmund) ; il importe cependant de remarquer que cet auteur admet entre l'âme et le corps un lien véritable.

II.

H. Muensterberg.

M. Münsterberg, d'abord privat-docent à Heidelberg, actuellement professeur à la Havard-University, appartient aux parallélistes extrêmes : Non seulement les phénomènes psychiques sont toujours accompagnés d'un phénomène physique correspondant, mais la vie de l'âme reflète point

1) Voir sur ce même sujet : Edm. König, *Die Lehre des psychophysischen Parallelismus und ihre Gegner*. Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 115, S. 169.

2) W. Wundt, *Psych. u. philos. Kausalität*. Philos. Studien, Bd. X.

3) *Logik*, Bd. II, S. 258.

4) *Op. cit.*

Digitized by Microsoft®

par point les aspects physiques auxquels elle répond. On se méprendrait cependant si l'on cherchait dans cette conception une interprétation de la réalité existante ; cette théorie paralléliste n'est, d'après Münsterberg lui-même [1]), que l'image d'une construction hypothétique de la nature humaine, conçue dans un intérêt de méthode. En effet, le sujet véritable du devenir psychique, « *das stellungnehmende Subjekt* », c'est l'être un et libre, l'être sensible et moral qui se révèle dans notre conscience immédiate. Or cet être n'est pas accessible, d'après l'auteur, aux investigations du psychologue ; on ne s'en occupe qu'en critériologie. Le psychologue au contraire est obligé d' « objectiver » ce sujet dans une forme nouvelle, sujet auquel Münsterberg donne le nom de « sujet psychologique ».

Le « sujet psychologique » n'est donc qu'une invention méthodique, une création de l'imagination, et le parallélisme que l'auteur établit entre ce sujet et la nature ne saurait avoir un caractère plus objectif. « Quand le parallélisme psycho-physique nous fait croire, écrit-il, que les représentations dépendent de certaines modifications chimiques dans les cellules corporelles, ou bien que les impressions sont peut-être localisées dans certaines fibrilles extrêmement ténues, nous avons affaire à des associations qui sont inventées logiquement en vue d'un but plus ou moins fictif et qui ne trouveraient pas place dans un système idéal et achevé de la connaissance. Nous n'avons là que la réponse provisoire aux questions provisoires d'une science provisoire, mais il est vrai que pour un temps pratiquement encore illimité nous ne saurons pas nous passer de cette hypothèse » [2]).

1) *Grundzüge der Psychologie*. Leipzig, 1900.
2) *Op cit.*, S. 487.

Digitized by Microsoft®

III.

Friedrich Paulsen [1]).

M. Paulsen, professeur de philosophie à l'Université de Berlin, est un défenseur du parallélisme idéaliste et universel. Sans avoir grand mérite d'originalité, il exprime sa pensée avec franchise, il ne craint pas de la soutenir logiquement jusqu'au bout et, avantage assez rare en Allemagne, il la revêt d'une forme littéraire des plus élégantes : autant de qualités qui le recommandent comme représentant attitré de ce parallélisme.

Paulsen reconnaît que les débats entre l'interactionnisme et le parallélisme ne sont pas clos. La science expérimentale à laquelle il revient de prononcer le dernier jugement, réserve son opinion définitive, car elle n'a pas accès à ces régions mystérieuses de la physiologie où les domaines physiques et psychiques semblent confondre leurs limites, et la loi de la conservation de l'énergie, par laquelle on veut écraser la théorie de l'interaction, n'est qu'un postulat formulé par l'intelligence d'après les indications incomplètes des sciences d'observation. Cependant il ne faut pas hésiter : le parallélisme se recommande à la fois au point de vue scientifique et au point de vue philosophique.

Et d'abord, le parallélisme doit naturellement conquérir les faveurs des naturalistes. Les sciences naturelles ne peuvent recourir dans l'explication des événements de la nature qu'à des forces du même ordre. Chercher dans des antécédents psychiques l'explication d'un fait physique équivaut à une explication par le néant. En admettant des mouvements qui n'auraient pas une cause physique adéquate, on s'aventure en droite ligne vers les régions du spiritisme [2]). Paulsen fait encore valoir contre l'interaction deux

1) Voir : *Einleitung in die Philosophie*, 6e Aufl. — *Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus*, Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 115, S. 1-18.

2) *Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik*, Bd. 115, S. 2-3.

Digitized by Microsoft®

considérations dont Malebranche a déjà fait état : notamment que notre âme en mouvant le corps ne saurait pas à qui elle commande, et que c'est se payer de mots que de chercher l'explication de ces actions dans une faculté motrice de l'âme [1]).

Ensuite le parallélisme semble seul convenir à la philosophie idéaliste. Dans cette hypothèse, la réalité nous apparaît suivant une double image : les sens externes la perçoivent comme composée d'êtres étendus et figurés ; par le sens intime, au contraire, nous en avons dans les événements de la conscience une connaissance directe. L'univers corporel n'est donc que l'ensemble des perceptions possibles des sens externes. L'intelligence s'empare de ces perceptions et les réalise en dehors de nous, sous la forme de choses-en-soi qui deviennent l'objet propre des sciences physiques. Mais dès que nous soumettons à la réflexion la totalité de nos connaissances, nous voyons que les phénomènes physiques et psychiques ne sont que la traduction en deux langues différentes d'une réalité unique.

Ce parallélisme est nécessairement universel, car il n'est pas basé sur un dualisme réel, mais sur nos modes de connaissance. Toute chose peut donc indifféremment appartenir au monde physique ou psychique, d'après qu'elle est perçue par les sens externes ou internes. Cette théorie conduit directement au panpsychisme, et Paulsen ne se refuse pas à faire ce pas, auquel la logique l'invite. Il est vrai que cette extension indéfinie du parallélisme se perd rapidement dans le vague, et qu'il n'est pas possible de déterminer en tous les cas donnés l'équivalent physique des événements psychiques et inversement. Mais cette impuissance pratique, dit Paulsen, n'équivaut ni à une inconcevabilité ni à une impossibilité du système. Et malgré toutes les difficultés, l'auteur se sent porté à admettre une espèce d'harmonie préétablie entre les lois logiques et naturelles. Paulsen

1) Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Liv. VI, 2e part., ch. 3.

Digitized by Microsoft®

s'efforce encore de prouver que le panpsychisme est en parfaite harmonie avec l'interprétation courante de la nature.

Nous en convenons volontiers, pour des partisans de l'évolutionnisme absolu, le panpsychisme s'impose, et c'est en vain qu'un autre partisan du parallélisme et de l'évolutionnisme, Fr. Jodl [1]), veut se soustraire à cette conséquence logique. En ce sens nous souscrivons à ces paroles de l'auteur : « l'Hylozoïsme est une conception qui s'impose avec une force presque irrésistible à la biologie nouvelle ». En fait, les biologistes célèbres comme Nägeli, Zöllner, Verworn et d'autres l'ont adopté.

La théorie de Paulsen est analogue à celle de Fechner, dont il reconnaît d'ailleurs la paternité intellectuelle. Son parallélisme admet une équivalence absolue entre les choses physiques et psychiques, mais les deux ordres s'identifient grâce à l'idéalisme et au monisme. La multiplicité des êtres de l'univers s'unifie dans le sein de l'Être absolu, la vraie substance, qui est l'âme du monde : « La vieille idée de l'âme du monde est la clef de voûte naturelle de cette conception cosmologique : chaque système corporel, support ou corps d'une vie intérieure ; le système mondial, corps ou forme de la Divinité. »

Au surplus, Paulsen reconnait encore au parallélisme idéaliste un avantage original auquel nous n'avons pas fait allusion plus tôt, pour ne pas interrompre le développement logique du système. Il croit assurer, grâce à ce système, la paix si longtemps troublée entre les sciences naturelles et les sciences psychiques et la philosophie. « Les cercles du physicien ne seront plus troublés par les incursions d'un monde psychique ou métaphysique. Nous n'avons à notre tour qu'une concession à demander aux physiciens : qu'ils nous permettent de nous faire une opinion ultérieure

1) Fr. Jodl, *Lehrbuch der Psychologie*. Stuttgart, 1896, 1er Abschn. : *Leib und Seele*, S. 77-79.

2) *Einleitung in die Philosophie*, S. 115.

Digitized by Microsoft®

sur ce monde physique. D'abord l'opinion que ce monde est purement phénoménal, un objet pour un sujet ; ensuite une opinion sur la nature de ce monde en soi. Moyennant cette entente, nous pouvons vivre en paix » [1]).

Cette théorie ne donne aux naturalistes que des assurances trompeuses ; car jamais les intérêts de leurs sciences ne furent plus complètement sacrifiés. Il est d'autant plus remarquable que des naturalistes-philosophes tels que Mach, Ostwald, Verworn, Ziehen, aient choisi le terrain idéaliste pour mettre en sécurité le patrimoine des sciences naturelles et retrouver en même temps cette unité synthétique du savoir dont le besoin tourmente tous les penseurs véritables.

Nous trouvons un autre exposé, remarquablement clair et précis, du parallélisme idéaliste dans une étude intitulée *Zur Parallelismusfrage*, de G. Heymans, professeur à l'Université de Groningue [2]). L'auteur ne croit pas cependant que le principe de ce système contienne virtuellement le panpsychisme. Chose remarquable et pleine d'enseignements au sujet de la confusion de parole qui règne dans les écoles modernes, Fr. Erhardt, un partisan de l'interaction, a voulu rencontrer directement les idées de Heymans dans son étude critique *Psychophysischer Parallelismus und erkenntnisstheoretischer Idealismus* [3]), et il est obligé d'avouer, au courant de la discussion, que ce qui le sépare de son adversaire c'est moins le contenu que le titre de sa théorie.

Le parallélisme métaphysique porte quelquefois le nom de *Néo-Spinozisme*. Paulsen, et avant lui Fechner, reconnaissent ouvertement le patronage de Spinoza, dont le monisme jouit en ce moment d'une vogue extraordinaire. Le parallélisme idéaliste et les théories similaires du

1) *Einleitung in der Philosophie*, S. 104.
2) *Zeitschrift f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorgane*, Bd. 17, S. 62 u. f.
3) *Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik*, Bd. 116, Heft 2, 1900.

Digitized by Microsoft®

phénomène à double face, que professent Al. Bain, Herbert Spencer, James Sully, Huxley, P. Carus, Ebbinghaus, Höffding, Lasswitz, et d'autres, ne sont en effet qu'une transposition kantienne du monisme réaliste du philosophe d'Amsterdam. James Sully formule en excellents termes la thèse néo-spinoziste : « La conscience et l'étendue qui est la propriété fondamentale des choses matérielles sont, dit-il, des attributs solidaires d'une seule et même substance. Par conséquent, la réalité dernière de la substance fondamentale n'est douée ni de spiritualité seule, ni de matérialité seule, mais des deux.... Il n'y a pas d'interaction comme le dualisme la conçoit, mais seulement un parallélisme dû à la co-manifestation constante de ces attributs co-inhérents » [1]). Pour rendre leur idée plus intelligible, les partisans de cette théorie ont essayé une foule de comparaisons. Le psychique et le physique sont comme les côtés concave et convexe d'un même cercle, dit Fechner. D'après Höffding [2]), la réalité unique se traduit à la fois dans un mouvement physique et un changement conscient, de même qu'une même pensée peut s'exprimer en deux langues ; et Kurd Lasswitz [3]) compare la double forme d'un devenir unique aux rentes d'un capital : elles sont à la fois une dette pour le débiteur et un avoir pour le créancier. Mais c'est bien le cas de rappeler que « comparaison n'est pas raison », et Stumpf [4]) a dit avec justice du parallélisme qu'il est plus poétique qu'intelligible.

IV.

L. Busse.

L. Busse, professeur de philosophie à l'Université de Königsberg, a pris une part très active aux débats soulevés

1) *The human mind*, P. II, App. IV, 1892.
2) *Psychologie in Umrissen*, S. 81.
3) *Wirklichkeiten*, Berlin, S. 114.
4) *Eröffnungsrede zum III. Psychol. Congress*. München, 1896.

Digitized by Microsoft®

autour du problème de l'âme et du corps. Il avait déjà exposé ses idées dans plusieurs articles du *Sigwart-Festschrift* et de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Récemment, ces études fragmentaires ont été réunies et complétées et forment un travail considérable : *Geist und Körper*, *Seele und Leib* [1]).

Busse est partisan décidé de l'interaction, à base moniste et spiritualiste. Ses idées se rapprochent beaucoup de celles de M. Stumpf, professeur de psychologie à la Militär-Akademie de Berlin.

Busse est moniste. Seul l'Esprit ou la Conscience absolue existe véritablement, et l'Univers n'est que la totalité des êtres finis que l'Être absolu pose dans son propre sein. Les êtres limités, Busse les appelle « monades », accusant par ce terme une certaine parenté entre son système et le spiritualisme cosmologique de Leibniz. Les monades jouissent d'une existence relativement indépendante, et quoiqu'elles soient de nature toute spirituelle, leur perfection est inégale. Elles sont notamment réparties en deux grands ordres : les monades-objets (*Ding-Monaden*), qui représentent le monde matériel, et les monades-âmes (*Seelen-Monaden*) qui constituent le règne des esprits.

Le monde corporel, tel que nous sommes habitués à le concevoir, n'est qu'un leurre. En soi, les *Ding-Monaden* n'ont ni masse, ni étendue, ni résistance, elles sont spirituelles et n'acquièrent leurs propriétés sensibles qu'en vertu de nos perceptions externes. Cependant les *Ding-Monaden* n'ont qu'un degré inférieur de spiritualité. Représentations uniformes et stables de l'Esprit suprême, elles sont soumises à des lois invariables et leur unique raison d'être est de servir de terrain immuable au développement des esprits d'ordre supérieur. Elles sont incapables de perfectionnement, mais elles peuvent entrer dans des groupements variables qui conditionnent l'apparition et l'activité des

1) Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1903 ; 488 pp. in-8°.

Digitized by Microsoft®

monades-âmes. Celles-ci au contraire sont essentiellement actives et libres, et peuvent se perfectionner par un effort autonome.

En outre, les deux règnes sont régis par des lois d'évolution différentes. Dans le règne physique l'évolution est continue, les organismes plus parfaits résultent d'une extension et d'une complication progressives des organismes inférieurs et même des éléments inorganiques. Chez les *Seelen-Monaden*, au contraire, le progrès se fait par sauts brusques. Et cette asymétrie ne s'applique pas seulement au devenir phylogénétique des êtres, mais elle se manifeste aussi dans le développement ontogénétique. « Il n'est pas vrai, dit l'auteur, que dans la vie de l'âme les activités d'ordre supérieur ne sont que des complications de celles d'ordre inférieur. On ne peut pas déduire le raisonnement logique des impressions, ni les sentiments moraux de la crainte ou de l'instinct de la conservation [1]. Quand on applique ces principes aux êtres psycho-physiques, il faut dire que « les organes des sens supérieurs proviennent des éléments sensibles primitifs de la peau, de même que le cerveau et les nerfs sont des productions du plasma, tandis que le développement de l'âme se fait d'une façon discontinue. Dès que le corps réunit les conditions requises, l'âme ajoute spontanément à ses activités antérieures une fonction nouvelle, qu'elle contenait déjà à l'état latent » [2].

Les âmes ne sont donc ni des produits de la matière, ni les résultats de l'évolution d'âmes inférieures. Elles sont engendrées immédiatement par l'Esprit absolu. Toutefois le moment de cette génération est déterminé par l'achèvement du milieu physique auquel l'âme doit être liée. En outre, l'âme restera dépendante de la matière dans son activité. Par son union avec le corps sa liberté intrinsèque est conditionnée, et nous retrouvons dans sa vie des traces

1) *Geist und Körper. Seele und Leib*, S. 477.
2) *Ibid.*

Digitized by Microsoft®

du déterminisme qui conduit les forces corporelles. D'ailleurs, les âmes unies à un corps ne sauraient agir l'une sur l'autre que par l'intermédiaire de cet ensemble de *Ding-Monaden* qui la circonscrivent. Inversement, l'esprit influence la matière. Cela est surtout manifeste chez l'homme et en général chez les êtres psycho-physiques ; mais un examen plus approfondi de l'Univers nous montre dans la rationalité, la régularité et l'harmonie de l'ensemble de ses éléments, l'action permanente et générale de l'Esprit absolu, principe et source de toute chose [1]).

V.

Le Psycho-Monisme.

Les naturalistes ne peuvent cacher plus longtemps la faillite du matérialisme des Vogt et des Büchner. L'absolutisme de la matière n'est pas parvenu à vaincre définitivement le dualisme entre l'ordre physique et l'ordre psychique, et la conscience qu'on voulait sacrifier revendique ses droits plus haut que jamais. Ernst Mach, ancien professeur de l'Université de Vienne, a cherché la solution de l'éternel conflit dans une interprétation nouvelle de la nature et des sciences physiques [2]). Son système peut se résumer en ces thèses fondamentales :

1° Nous ne connaissons que des événements psychiques ou conscients. Les choses matérielles ne sont que des groupes d'impressions et de perceptions, et la matière des physiciens n'est qu'un symbole.

2° Nos sensations, représentations et même les synthèses plus complexes que nous attribuons à des fonctions psychiques telles que l'abstraction et le jugement, ne sont pas

1) Cfr. *op. cit.*, p. 479.

2) Voir ses ouvrages fondamentaux : *Die Analyse der Empfindungen* et *Populäre Vorlesungen*. Cfr. Prof. Dr W. Koster, *De ontkenning van het bestaan der materie en de moderne physiologische Psychologie*. Haarlem, H. D. Tjeenk-Willink, 1904.

Digitized by Microsoft®

localisées dans l'espace qui circonscrit notre corps, mais se trouvent là où nous croyons voir les choses auxquelles nous les appliquons.

3° Il n'y a ni âme ni corps. Nous ne connaissons ni ne possédons une efficience véritable. Il n'y a que des phénomènes et du devenir impersonnel, et la science n'a d'autre mission que de codifier les faits positifs.

Le système de Mach est appelé généralement « empirio-criticisme ». Ses idées sont reprises, avec quelques modifications, par Th. Ziehen [1]), professeur de psychiâtrie à l'Université de Berlin, qui appelle son système de préférence du nom de « philosophie immanente »; elles se retrouvent aussi dans « l'Energétisme » de Ostwald [2]), professeur de chimie à Leipzig, et dans le « psycho-monisme » de Verworn, professeur de physiologie à Iéna [3]). Nous pouvons également les rapprocher de quelques principes exposés par le mathématicien français Poincaré dans son livre *La science et l'hypothèse* [4]).

Ce qui nous intéresse dans ces théories, c'est la signification cosmologique et la portée universelle attribuées aux événements conscients. En dehors de la conscience, nous ne pouvons rien concevoir, un phénomène psychique inconscient est un non-sens. « Le psychique ne nous est connu que comme chose consciente. Le caractère unique du psychique, c'est qu'il est conscient. Le psychique et le conscient se superposent adéquatement. Parler de psychique inconscient est pis que parler d'un fer en bois, c'est du fer qui n'en est pas » [5]).

D'après ces auteurs, l'origine des égarements des sciences

1) Voir de cet auteur : *Leitfaden der physiologischen Psychologie ; Psycho-physiologische Erkenntnisstheorie ; Hersenen en Zieleleven (De Gids*, Nov. 1901) ; *Ueber die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben*, 2e Aufl. 1902.

2) Voir *Vorlesungen über Naturphilosophie*, et ses *Annalen der Natürphilosophie*.

3) Max Verworn, *Natuurwetenschap en wereldbeschouwing*. Wetenschappelijke Bladen, Dec. 1904.

4) *Bibliothèque de philosophie scientifique*. Paris, Ern. Flammarion.

5) Theod. Ziehen, *Gehirn und Seelenleben*.

Digitized by Microsoft®

naturelles est le choix défectueux de leur point de départ. Elles postulent, avant toute recherche idéogénique, l'existence objective, en dehors de nous, d'une matière étendue, passive et mobile ; ce pas franchi, il est impossible de rentrer dans le cercle de la vie consciente.

Or les phénomènes conscients seuls nous sont donnés. Il suffit d'une connaissance élémentaire de la physiologie pour comprendre que toutes les qualités dont nous revêtons les corps de la nature — couleur, poids, propriétés acoustiques, etc. — ne sont que des perceptions. Et que reste-t-il du monde corporel, après que nous l'avons dépouillé de tous ces attributs ? La matière n'est donc que l'ensemble de nos sensations et de nos représentations. Notre propre corps et notre système nerveux ne sont pas davantage des choses-en-soi. Certaines perceptions forment entre elles des groupements plus ou moins stables, et spontanément nous leur supposons un substrat, que nous appelons *substance* ou *corps* [1]). Cette substitution instinctive dans la vie pratique, le savant la fait par méthode, car le conscient étant seul connaissable, il ne peut avoir l'ambition de connaître dans sa nature intime une matière en soi, essentiellement inconsciente. La conscience s'étend pour nous aussi loin que l'être lui-même. Les lois de la conservation de l'énergie, de l'attraction universelle et toutes les lois de la nature sont, à proprement dire, des lois de la conscience ; l'étendue, le poids, la résistance des corps sont des propriétés de phénomènes conscients et ce n'est pas une folle entreprise, d'après Ostwald, de vouloir établir une comparaison quantitative entre les énergies physiques et psychiques et d'introduire dans la psychologie le symbolisme mathématique dont la physique moderne tire des avantages considérables.

Il serait absurde, dans cette hypothèse, de se demander si l'interaction est possible entre les phénomènes de la

1) Cfr. Th. Ziehen, *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, S. 253. — E. Mach, *Populär wissenschaftliche Vorträge*, S. 70-71.

Digitized by Microsoft®

nature et nos phénomènes subjectifs. — « Il n'existe plus de crevasse entre le psychique et le physique, écrit W. Koster, il n'y a plus de dedans et de dehors, qui répondent à deux choses différentes du monde extérieur. Ce dedans et ce dehors illusoires sont construits des mêmes éléments, et nous n'en parlons que par suite des variations passagères dans notre mode de connaître » [1].

Ces différentes conceptions psycho-monistes ne sont en somme que des travestissements du matérialisme, basé, chez Ostwald, sur le dynamisme, chez Mach sur le mécanicisme. Cependant ces théories empruntent une grande signification à leur tendance à harmoniser entre elles toutes les sciences cosmologiques et ces sciences avec la philosophie. Cette tendance est d'autant plus significative qu'en même temps nous assistons dans la philosophie à une réhabilitation de la métaphysique et, en Allemagne, à un retour vers un kantisme réaliste et pratique.

FRANS VAN CAUWELAERT.

1) *Op. cit.*, p. 55.

Digitized by Microsoft®

XVI.

Encore un mot à propos de la règle : "Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur".

Dans le dernier numéro de la *Revue Néo-Scolastique* (1905, pp. 289-305), M. le Dr Cevolani a présenté une étude très fouillée sur la règle du syllogisme : *Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.* Il passe en revue deux auteurs qui ont fait une critique de cette règle, Rosmini et Battaglini, tout en songeant peut-être à certains autres logiciens.

La vraie « difficulté » pour les commentateurs de la règle en question est la suivante :

Il y a des raisonnements *valides* qui ont *deux prémisses négatives,* par exemple :

Quod non est rationale non est homo.
Atqui simia non est rationalis.
Ergo simia non est homo.

Comment donc concilier ce cas-type avec la règle énoncée, prise dans toute sa généralité ?

Le Dr Cevolani a si beau jeu de réfuter les explications de Rosmini, que nous nous étonnons qu'il ait daigné s'y arrêter.

La thèse de Battaglini est plus sérieuse. Cependant M. Cevolani critique les expressions de Battaglini avec une justesse sévère, mais qui n'atteint pas la vraie pensée. Celle-ci était cependant transparente. N'eût-il pas mieux valu disjoindre la critique, celle qui portait sur les paroles

Digitized by Microsoft®

et celle que méritait peut-être la pensée ? Battaglini avait dit : « propositio minor quae ex se et separatim sumpta est negans, dum accipitur in connexione cum majori assumit naturam affirmantis ». Cela signifie évidemment : La mineure, prise telle qu'elle est, est négative ; mais, au point de vue de la fonction qu'elle remplit dans le syllogisme, dont la majeure est un premier élément, cette mineure a le rôle d'une proposition affirmative. Elle n'exclut pas un extrême de l'extension du terme moyen dont parle déjà la majeure, mais au contraire range un extrême dans cette extension ; ce qui suppose d'ailleurs un terme moyen négatif, *irrationale* par exemple.

Ayant rejeté l'explication de Battaglini, M. Cevolani s'est vu obligé d'en proposer une autre. Elle revient à montrer que les cas d'exception ne sont pas des syllogismes *in forma*, puisqu'ils ont *quatre termes* ; et qu'en le devenant, il n'y a plus deux prémisses négatives. L'explication est assurément excellente, mais l'avantage qu'elle a sur celle de Battaglini est à peine appréciable. Battaglini, ayant donné l'exemple cité plus haut, avait ajouté : « propositio minor... aequivalet huic : atqui simia *est* ex illis quae non sunt rationalia ». Or M. Cevolani, à propos du syllogisme « Ce qui n'est pas A, n'est pas B ; or C n'est pas A ; donc C n'est pas B » dit à la fin de son article : « Quel est le sujet de la majeure ? C'est *Ce qui n'est pas A*, ou bien... *non*-A, *L'être qui n'est pas A*, *L'être qui n'a pas la propriété A*... Dès lors, si nous voulons, dans le but indiqué [celui de construire un syllogisme *in forma* et qui n'ait que trois termes], changer la prémisse mineure... en une autre équivalente, ayant pour prédicat *non-A* ou *L'être qui n'est pas A*... il est clair que la copule de la proposition sera « *est* » et non point « *n'est pas* ». Ainsi la proposition résultante sera *affirmative* et non pas négative. » N'est-ce pas redire ce qu'avait déjà dit en somme Battaglini : la mineure négative doit se transformer en une affirmative équivalente pour mettre en évidence le complément d'idées

Digitized by Microsoft®

qui est apporté à la majeure et qui permet de tirer des deux prémisses réunies une conclusion légitime ?

La différence qu'il y a entre les deux explications consiste en ceci : M. Cevolani justifie la règle *utraque*, prise dans toute sa généralité, en montrant qu'elle est rigoureusement applicable aux syllogismes qui ne violent pas déjà une autre règle, par exemple : *terminus esto triplex*. Battaglini, au contraire, recourt d'emblée à la fonction même du syllogisme qui est de conclure à l'union logique de deux termes moyennant le rapport logique qu'ils ont chacun avec un même terme moyen.

Nous croyons que l'explication de M. Cevolani a des avantages pédagogiques incontestables sur celle de Battaglini, mais qu'elle a, par contre, certains désavantages.

D'abord, elle est moins profonde.

Ensuite, en rejetant l'explication de Battaglini non seulement comme *moins bonne* mais comme *mauvaise*, elle devient elle-même mauvaise. Elle suppose à tort que les règles du syllogisme se justifient par un raisonnement — ce qui est absurde — ou que du moins il est nécessaire qu'une première règle, *terminus esto triplex*, justifie toutes les autres, notamment la règle *utraque*. Mais si la première s'est établie intuitivement, pourquoi ne pourrait-on pas aussi expliquer par intuition directe la valeur et les cas d'exception d'une autre règle quelconque ? M. Cevolani doit admettre, sous peine d'opérer dans le vide, que ce ne sont pas, originairement, les règles qui justifient les syllogismes, mais les syllogismes reconnus valides qui font établir et déterminer les règles. Il doit ainsi — et il le fait d'ailleurs — partir comme d'une donnée incontestable de la validité des raisonnements suivants : Ce qui n'est pas A n'est pas B ; or C n'est pas A ; donc C n'est pas B. Or voyons à quoi peut entraîner une explication trop formaliste. Dire : tel syllogisme ne violera plus la règle *utraque* s'il se conforme à la règle *terminus esto triplex*, c'est permettre de rétorquer : ce syllogisme est valide parce que,

Digitized by Microsoft®

au lieu de ne violer qu'une règle, il en viole deux! Et nous voilà entraînés sur ce terrain à de longues et subtiles explications auxquelles on coupe court en recourant à la fonction fondamentale du syllogisme.

Conclusion : Combinons, sans les opposer, la justesse réelle de l'explication de Battaglini avec la justesse formelle, subsidiaire, de celle de M. Cevolani.

Quant à la règle même qui nous occupe, est-elle valide ? Assurément. Elle dit que, *caeteris salvis*, si l'une des prémisses écarte l'un des extrêmes de l'extension du terme moyen, et si l'autre prémisse en écarte l'autre extrême, on ne pourrait rien conclure. Si aucun ange n'est corporel, et si X n'est pas un ange, il n'en résulte, quant à X, ni qu'il est corporel ni qu'il ne l'est pas. X peut être Dieu ou un homme. La fonction propre des deux prémisses étant d'exprimer la connexion logique de l'un et de l'autre extrême avec le terme moyen, il est à la fois concis et exact pour un hexamètre mnémotechnique de dire *praemissa negat*, quand la prémisse exprime la non-identité d'un extrême avec le terme moyen. La règle est donc juste et bien formulée. A nous de voir de plus près, en certains cas, si nous avons une *praemissa quae negat* parce que nous sommes en présence d'une *praemissa negativa*.

C. Sentroul.

Digitized by Microsoft®

XVII.

RÉPONSE AUX OBJECTIONS DE M. C. SENTROUL.*)

Les observations de M. Sentroul à propos de mon étude sur la loi du syllogisme : *Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur*, se réduisent fondamentalement aux deux points suivants :

1° Ma critique du passage de Battaglini : « *accidit autem... nec facit contra regulam* » est juste, mais ne se rapporte qu'à l'*expression* et non point à la *pensée* et à l'intention de l'auteur.

2° Mon explication, c'est-à-dire ma réponse à l'objection contre la loi *Utraque si praemissa...* est « assurément excellente » et elle « a des avantages pédagogiques incontestables sur celle de Battaglini » ; mais elle est moins profonde et elle-même est mauvaise, parce qu'elle rejette comme mauvaise l'explication de Battaglini.

I.

Je poserai d'abord une question préjudicielle. Quand on examine ou critique un passage d'un auteur, doit-on s'en rapporter à ce que l'auteur *dit effectivement* ou bien à ce qu'il *serait juste qu'il dît?* Et comme M. Sentroul m'accordera sans doute que nous devons nous en tenir à ce que l'auteur *dit effectivement* et non pas à ce qu'il *serait juste qu'il dît*, je pourrais légitimement conclure : si donc, de l'aveu même de M. Sentroul, ma critique des paroles de Battaglini est d'une « justesse sévère », elle est inattaquable.

*) Traduit de l'italien.

Digitized by Microsoft®

Mais pareille argumentation ne me satisfaisant pas, je reviens au passage en question et vais démontrer brièvement que : ou bien les paroles de Battaglini sont absurdes et vides de sens, ou bien, si elles ont un sens, ce sens est faux.

La proposition à examiner est, comme s'en souviendront les lecteurs, la suivante :

Atqui simia non est rationalis.

Et voici les paroles de Battaglini qui s'y rapportent : « ... propositio minor, quae ex se et separatim sumpta est negans, dum accipitur in connexione cum majori, assumit naturam affirmantis et aequivalet huic : *atqui simia* EST *ex illis quae non sunt rationalia...* »

Or, par ces paroles qui ne sont ni claires ni explicites « *assumit naturam affirmantis* » :

1° ou bien Battaglini veut affirmer que la proposition en question est *affirmative* [1]) ;

2° ou bien il veut affirmer qu'elle est *négative ;*

3° ou bien il ne veut affirmer ni l'un ni l'autre.

Si la *troisième* hypothèse est vraie, il s'ensuit que Battaglini ne répond nullement à l'objection contre la loi *Utraque...* ; si la *seconde* est vraie, il s'ensuit que l'objection est juste et que la loi *Utraque* est fausse ; si enfin la *première* est vraie, il s'ensuit qu'une proposition de la forme « *A n'est pas B* » peut être *affirmative*, ce qui est contraire à la définition de *proposition affirmative*,

1) Il serait absurde d'objecter : « Distinguo : Battaglini dit que la proposition *par elle-même* est négative, mais qu'elle est affirmative *dans le lieu où elle se trouve* ». Cette distinction serait simplement privée de sens, justement comme si on disait : Le triangle A, *considéré en lui-même*, est équilatéral ; mais, *considéré par rapport au triangle B*, il n'est pas équilatéral. — La droite X, *considérée en elle-même*, est longue de deux mètres ; mais, *considérée par rapport à la droite Y*, elle est longue de dix mètres. — La figure A, *considérée en elle-même*, est un rectangle ; mais, *considérée par rapport à la figure B*, c'est un triangle.

Mais je n'insiste pas là-dessus, puisqu'il en est suffisamment parlé à la page 301 (depuis « Or, le non-sens se trouve... » jusqu'à « ... absolument vide de sens »), démonstration qui n'a pas été infirmée par M. Sentroul.

Je ne reviens pas non plus à d'autres défauts de Battaglini relevés par moi dans mon article, puisque M. Sentroul n'y a point fait d'objections.

Digitized by Microsoft®

proposition négative et amène les conséquences absurdes développées aux pages 298-300.

Donc, quelle que soit l'alternative à laquelle on se rallie, l'explication de Battaglini est absolument erronée.

II.

Je devrais traiter maintenant le second point, c'est-à-dire discuter s'il est vrai que ma démonstration soit *a)* « moins profonde » que celle de Battaglini, *b)* « mauvaise ». Mais il est évident que la fausseté de la thèse de Battaglini étant démontrée, cette discussion ne peut plus se faire. En effet, si l'explication de Battaglini n'était pas mauvaise, on pourrait, d'une part, en considérer le degré de « profondeur » et le comparer avec celui de la mienne ; d'autre part, M. Sentroul aurait raison de déclarer mauvaise ma thèse, car il est hors de doute qu'une proposition qui déclare *fausse* une autre proposition qui n'est pas fausse, doit être elle-même fausse. Mais l'explication de Battaglini étant mauvaise, ainsi que je l'ai démontré, il s'ensuit que :

a) Ma thèse, *vraie* de l'aveu même de M. Sentroul, ne peut être qualifiée *moins profonde* qu'une thèse qui est *fausse ;*

b) Ma thèse, qui condamne comme mauvaise celle de Battaglini, ne peut par là même être qualifiée *mauvaise*.

Concluons. L'explication de Battaglini et la mienne ne sont ni semblables ni conciliables, mais absolument différentes et incompatibles. Et comme je ne vois pas qu'on puisse appliquer à mon explication les critiques que j'adresse à Battaglini ni aucune autre critique, je suis obligé de croire, jusqu'à preuve contraire, que l'unique manière de répondre à la fameuse objection contre la loi *Utraque si praemissa*... est celle que j'ai proposée.

Dr Joseph Cevolani.

Cento (Italie).

Digitized by Microsoft®

Mélanges et Documents.

VIII.

LA LANGUE INTERNATIONALE.

« Le mouvement en faveur d'une langue auxiliaire internationale, disait M. le général De Tilly dans une séance récente de l'Académie royale de Belgique [1], est aujourd'hui si bien organisé et dirigé, que rien ne pourra plus l'arrêter ni le faire dévier du but. La langue internationale se fera »... Il sera, pensons-nous, agréable aux lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique*, que nous les mettions au courant de ce mouvement dont l'intensité ne cesse de croître.

D'abord, la question principielle de la necessité d'une langue internationale. Ensuite, l'exposé des progrès que le mouvement a effectués, ces dernières années.

Les partisans de la langue universelle invoquent le caractère international des rapports économiques et scientifiques, à l'époque contemporaine. Lieu commun, sans doute, qui néanmoins est la constatation d'un fait d'une colossale importance. Le marché commercial, européen naguère, est devenu « mondial ». Le progrès scientifique est le fruit d'une vaste collaboration d'hommes de tout pays. Le philosophe, aujourd'hui, travaille et médite en contact constant avec la pensée de ses contemporains. S'il prétendait tirer ses doctrines de son « moi » et de sa spéculation solitaire, on le considérerait comme un vague et doux rêveur, appartenant à un âge défunt ; on n'attacherait point aisément grande importance à ses propos. A travers l'étendue, les penseurs, séparés par la race et la langue, s'unissent dans l'adhésion aux mêmes doctrines. Il s'établit ainsi à travers le monde de vastes courants doctrinaux qui se heurtent et se combattent pour la conquête de l'hégémonie intellectuelle dans le monde moderne.

1) 9 janvier 1904.

Digitized by Microsoft®

Ce caractère international des relations commerciales et intellectuelles, l'intensité qu'elles revêtent, grâce à la facilité croissante et à la rapidité sans cesse accélérée des moyens de transport, rendent nécessaire une langue internationale. Un grand négociant moderne, un grand industriel est forcé d'entretenir une correspondance polyglotte, avec les États-Unis aussi bien qu'avec la Russie, avec le Brésil comme avec l'Italie, avec des commerçants et des armateurs d'Amsterdam et de Hambourg. Un homme de science doit lire des livres et des revues de langues diverses ; il rencontre dans des Congrès des savants de différents pays, qu'il ne peut toujours comprendre et dont il ne peut non plus se faire entendre — à moins d'être un linguiste et d'avoir dépensé cinq ans de son existence dans l'étude des langues vivantes.

La situation est indéniablement telle : à toute évidence il importe d'y remédier. Dans ce but, on peut songer à divers moyens. Ainsi, choisir une langue vivante comme instrument officiel des relations internationales. Ce remède qui se présente naturellement à l'esprit, ne résiste pas à l'examen. « Il est *impossible*, en effet, que tous les peuples se mettent d'accord pour adopter la langue de l'un quelconque d'entre eux. Un tel choix se heurterait non seulement à l'amour-propre légitime des diverses nations, mais encore à leurs intérêts politiques et économiques, car il conférerait à la nation favorisée un avantage énorme sur ses rivales dans les relations commerciales et même scientifiques. La langue d'un peuple est le véhicule de ses idées, de son influence, de ses produits et même de ses modes ; elle est l'incarnation de son esprit, le symbole de son unité nationale, de son indépendance et de sa suprématie. Jamais les grandes nations ne consentiront à baisser pavillon devant l'une d'entre elles, à lui reconnaître une espèce d'hégémonie, et à devenir en quelque sorte ses tributaires » [1]).

Ne pourrait-on imposer, pour les rapports internationaux, l'usage de deux ou trois des langues vivantes les plus répandues : par exemple de l'anglais, de l'allemand et du français ? Ce parti tombe sous le coup de la même objection que le précédent. L'adoption de plusieurs langues vivantes léserait les intérêts des peuples dont la langue maternelle serait exclue de ce choix, froisserait leurs sentiments patriotiques et n'aboutirait à rien. Ajoutons que c'est trop exiger de la plupart des négociants, des voyageurs et des touristes, qu'ils possèdent ces trois langues dont il n'est point aisé d'acquérir une connaissance *sérieuse*. C'est prendre aussi à des hommes de

1) L. Couturat, *Pour la langue internationale*. Coulommiers, Paul Brodard, 1904.

Digitized by Microsoft ®

science plusieurs années qu'ils pourraient consacrer plus utilement qu'à l'étude de deux ou trois langues vivantes internationales : soit à leur formation technique, soit à leur culture générale [1]).

La solution pratique de la difficulté semble être l'adoption d'une langue *neutre* qui, loin de favoriser l'une ou l'autre nation, les laisserait toutes jouir, dans les grandes batailles pacifiques du travail et de la pensée, des positions qu'elles occupent.

Pour écarter *a priori* de nombreuses objections, faisons remarquer que cette langue ne peut être qu'une langue *auxiliaire*. Il ne s'agit nullement de déposséder les divers peuples de leur langue maternelle, la gardienne de leurs traditions, la clef de leur littérature, le principe de leur unité, l'âme même de leur vie nationale. En préconisant une langue universelle, on n'a point songé à contester la nécessité des langues vivantes actuelles, ni à amoindrir leur rôle. Mais à côté d'elles, un système universel de signes, un trucheman international a son utilité propre et peut légitimement prendre place.

Quelle sera cette langue internationale ? Sera-ce l'*Idiom Neutral*, la *Langue bleue*, l'*Esperanto* ou tout simplement la langue internationale des philosophes et des théologiens de l'Occident médiéval, des humanistes et des érudits de la Renaissance, le latin ? Nous ne nous prononçons pas sur cette question. Ce que nous voulons établir ici et faire adopter, c'est la nécessité d'une langue universelle auxiliaire et neutre. Rien de plus.

En faveur de ces principes dont nous avons fait l'exposé rapide, un mouvement d'opinion, conduit avec méthode non moins qu'avec énergie, et de plus en plus important s'est produit pendant ces cinq dernières années. Plusieurs Congrès réunis à Paris, à l'occasion de l'Exposition internationale de 1900, notamment le premier *Congrès international de Philosophie*, émirent des vœux favorables à l'adoption d'une langue auxiliaire internationale. Ces Congrès désignèrent des délégués avec mission d'arrêter un programme résumant les principes dont ils tombaient d'accord, fixant la ligne de conduite qu'ils entendaient suivre dans leur propagande en faveur de l'idée.

1) Notons cette remarque judicieuse de M. Couturat : « Les partisans des études classiques (dont nous sommes) n'ont qu'un moyen de les sauver, en présence de la concurrence toujours croissante des études utilitaires et surtout des langues vivantes : c'est de lutter pour l'adoption de la langue internationale, qui dispenserait d'apprendre *plusieurs* langues étrangères, et dont l'étude, bien moins longue que celle d'aucune langue vivante, laisserait presque tout le temps libre, soit pour l'étude approfondie des langues et des littératures classiques, soit pour celle des sciences et des connaissances pratiques. Ce serait aussi le meilleur moyen de remédier à la surcharge des programmes de l'enseignement secondaire dans tous les pays, et au surmenage intellectuel qui en résulte, ou tout au moins à la polymathie superficielle et stérile que les pédagogues déplorent avec raison. »

Digitized by Microsoft®

Les délégués réunis rédigèrent une brève *Déclaration* où ils s'affirmaient partisans d'une langue internationale remplissant les conditions suivantes :

« *1re condition.* — Être capable de servir aux relations habituelles de la vie sociale, aux échanges commerciaux et aux rapports scientifiques et philosophiques ;

2e condition. — Être d'une acquisition aisée pour toute personne d'instruction élémentaire moyenne et spécialement pour les personnes de civilisation européenne ;

3e condition. — Ne pas être l'une des langues nationales » [1]).

La *Déclaration* décidait, en plus, d'organiser une *Délégation générale* où tous les partisans de la langue universelle pussent se faire représenter. Cette Délégation aurait pour fonction de nommer un Comité pouvant siéger pendant un certain temps. Celui-ci serait chargé de présenter à l'*Association internationale des Académies*, « les vœux émis par les Sociétés ou Congrès adhérents, et de l'inviter respectueusement à réaliser le projet d'une langue auxiliaire» [2]). Le choix de la langue internationale unique serait donc réservé à un corps scientifique d'une autorité incontestée, et qui fut fondé, entre autres, pour traiter des questions du genre de celle dont nous nous occupons. Si l'*Association internationale des Académies* n'acceptait point la mission qui lui sera offerte, la décision appartiendrait au *Comité* nommé par la *Délégation*.

La *Délégation générale* était ainsi fondée. Elle choisit respectivement pour secrétaire et pour trésorier : M. L. Leau, docteur ès sciences mathématiques, et M. L. Couturat, professeur à l'Université de Toulouse. Elle s'accrut promptement et renferme aujourd'hui les délégués de plus de deux cents sociétés nouvelles dont plusieurs sont de puissantes associations ou même de vastes fédérations groupant plusieurs milliers de membres. Parmi les nombreuses sociétés de France nous citerons uniquement les sociétés philosophiques : La *Société française de Philosophie*, dont le délégué est M. Henri Bergson, la *Société française de Psychologie*, la *Société d'Hypnologie et de Psychologie*, la *Société de Sociologie*. Pour presque chaque pays d'Europe, on pourrait énumérer des associations scientifiques ou d'enseignement, des groupements syndicaux ou des sociétés de touristes.

1) et 2) On trouvera le texte de la *Déclaration* et tous les documents qui se rapportent à la question dans l'*Histoire de la langue universelle* de MM. L. Couturat et L. Leau. Paris, Hachette, 1903.

Digitized by Microsoft®

Les propagateurs de la langue auxiliaire internationale ont, de plus, organisé un pétitionnement international aux Académies, réservé aux membres des Académies et aux professeurs d'Université. Pour obtenir le consentement de l'*Association internationale des Académies*, il fallait se faire appuyer par les hommes de science les plus distingués des divers pays, il fallait aussi gagner individuellement les membres des Académies. Lorsque cette propagande préliminaire aura été faite, lorsque le terrain aura été préparé, la motion demandant à l'*Association internationale des Académies* de se prononcer sur la langue internationale qu'il conviendrait d'adopter, pourra être présentée avec chance d'être accueillie. La pétition organisée dans les Universités et les Académies, avait recueilli, le 1er mars 1905, 720 signatures et parmi les adhérents on pouvait relever le nom d'hommes d'une réputation européenne : ainsi M. Lavisse de l'Académie française, M. Poincaré de l'Académie des Sciences, Ch. Renouvier, M. Ostwald, le célèbre chimiste de Leipzig, M. Schuchardt de l'Académie impériale de Vienne.

Lancé par une impulsion vigoureuse, sérieusement organisé, le mouvement en faveur de la langue auxiliaire internationale a aujourd'hui acquis une importance qui mérite au moins l'attention. Nous souhaitons, quant à nous, qu'il se développe encore et aboutisse. Car il s'agit de l'augmentation du bien-être par l'accroissement des relations économiques, du progrès de la science, de la diffusion de la philosophie. Il s'agit du rapprochement fraternel des hommes, dont le Verbe divin parlait à la Cène des adieux : *ut omnes unum sint.*

IX.

LES THÉORIES COSMOLOGIQUES DE M. NYS.

Dans le dernier numéro de la *Revue Néo-Scolastique*, M. Nys commence la discussion de certaines théories cosmologiques. Les opinions de l'auteur dans son *Cours de cosmologie* ont suggéré des difficultés à plusieurs. Il se propose d'examiner leurs critiques, heureux de saisir cette occasion pour exposer sa pensée sous un jour nouveau. Que le distingué professeur veuille bien nous permettre d'ajouter nos difficultés à celles des autres.

Digitized by Microsoft®

I. — La divisibilité des formes.

MM. Blanc et A. Charousset se prononcent pour l'indivisibilité absolue de toute forme. M. Nys défend la divisibilité des formes dans toutes les espèces du monde matériel. Nous n'avons pas lu les articles de *La pensée contemporaine* et de la *Revue de philosophie*. Mais il nous faut avouer que l'article de M. Nys n'a pas pu nous convaincre. La thèse que nous faisons nôtre, c'est celle qu'il rejette.

Quelles sont les preuves que M. Nys apporte à la défense de sa théorie ? C'est d'abord l'expérience : les vivisections pratiquées par Paul Bert et Tremblay (p. 61), le fractionnement de l'arbre sous l'effort violent d'un vent d'automne (p. 63), l'enlèvement au rosier d'une de ses branches (p. 64). C'est ensuite l'autorité : « nul scolastique ne se fit le protagoniste de pareille opininion (= l'être est un, donc indivisible) » (p. 66). C'est encore une affirmation : dans l'ordre idéal la forme est un principe dont la nature simple ou composée nous est inconnue, dans l'ordre concret elle est une et indivise, mais divisible ; l'indivision lui vient de sa propre nature, la divisibilité de sa dépendance de la matière. Enfin l'affirmation est appuyée d'analogies : chaleur, électricité, lumière, étendue (pp. 70, 71).

Locus ab auctoritate est infirmissimus, il faut reconnaître cette vérité en philosophie ; de l'argument d'autorité nous ne parlerons donc pas. — D'une affirmation, alors même qu'elle est bien expliquée, nous ne pouvons certainement pas faire plus grand cas. — Quant aux analogies, elle ne servent bien en général qu'à illustrer, ce sont de bons exemples. Cela vaut surtout *in casu* de l'étendue, dont le concept thomiste pourrait présenter pour certains philosophes des difficultés semblables ou même identiques à celles des formes indivises et divisibles. — Il semble donc bien que la vraie preuve de la divisibilité des formes doive se chercher dans l'expérience ; si elle ne s'y trouve pas, le vieil adage aura ici toute sa valeur : *quod gratis asseritur, gratis negatur.*

Or l'expérience ne peut absolument pas fournir la preuve de ce que l'auteur avance. La division des êtres se fait : nous ne nions pas les expériences — et les êtres se composent de matière et de forme substantielles : nous ne nous attaquons pas à cette proposition, — donc il y a division de la forme aussi bien que de la matière : qu'il nous soit permis de nier la conclusion jusqu'à meilleure probation. Il semble bien que l'auteur lui-même la mettrait en doute, s'il n'admettait *a priori* la divisibilité de la forme. Sa conclu-

Digitized by Microsoft®

sion ne saurait être la sienne, si dans son esprit la forme n'était déjà pas divisible. Or n'oublions pas que le but de l'argument est de prouver la divisibilité elle-même.

On nous reprochera peut-être de perdre le temps à chercher la possibilité d'un fait que nous avons sous les yeux. Nous répondrons catégoriquement que le fait de la division de la forme ne s'impose pas : ce fait n'est pas un fait comme les autres. Du moment que les êtres sont composés, et composés de matière et de forme, le fait a besoin de l'analyse intellectuelle. De l'analyse, l'auteur en fait. Il ne se demande même pas, si la division d'un corps entraîne directement avec elle le partage de la forme essentielle : la divisibilité de la forme est indirecte, elle ne vient pas de sa propre nature. Il ne pourra nous défendre de continuer l'analyse. La section multiplie les êtres, or les êtres sont des composés de matière et de forme substantielles, donc la section multiplie les formes. Sans discuter les prémisses, passons à la conclusion : Donc la section multiplie les formes. — Nous distinguons : *directement :* l'auteur le nie avec nous, la forme serait divisible de sa propre nature ; *indirectement :* nous distinguons encore : 1° par la division de la forme, divisible par suite des exigences de la matière : nous pouvons le nier contre lui ; 2° sans division de la forme, en tant que par suite de la section des êtres et dépendamment d'elle plusieurs formes nouvelles prennent origine : libre à nous de le croire.

Ce qui nous empêche de souscrire à sa thèse ? Nous ne comprenons absolument pas qu'une chose puisse être douée de parties potentielles ; et supposé même que cela ne soit pas absurde, nous ne comprenons pas que la forme puisse recevoir des parties potentielles par suite de son union avec la matière. Nous ne saisissons pas l'*unum actu, potentia multiplex ;* nous ne saisissons pas le changement de la forme sous une influence externe. Il nous semble même que ce serait mettre en danger la théorie de la matière et de la forme, que de la rendre solidaire et responsable de ces choses si peu intelligibles : parties potentielles, principe multiplicateur de la forme.

II. — Les formules de structure.

M. Nys expose la théorie scolastique et tâche de montrer son harmonie avec la chimie moderne. Les objections du Dr Hartmann trouveront leur place dans une discussion ultérieure. Nous voudrions épargner à l'auteur l'ennui d'une discussion à reprendre ; s'il le juge à propos, il pourra nous faire l'honneur de quelques éclaircissements, quand il résoudra les difficultés de M. Hartmann.

Digitized by Microsoft®

Les formules de structure ont une valeur objective, M. Nys le reconnaît (p. 77). L'objectivité, d'après lui, est même plus grande que les scolastiques modernes ne l'admettent d'ordinaire : la structure n'est pas simplement la constitution active, c'est l'état qui en résulte ; les formules représentent les composés eux-mêmes. Toute autre interprétation restreindrait beaucoup trop la portée véritable des formules : M. Nys est très clair et très catégorique sur ce point (p. 81, note). Jusqu'ici nous n'avons aucune envie de le contredire, cette envie nous vient un pas plus loin.

La formule est l'image du composé. Le composé n'est pas absolument homogène, il a des fonctions opposées, des parties réellement différenciées. La formule représente dans le mixte un agencement interne (p. 79). Cet agencement est une répartition topographique ou de propriétés ou d'atomes. Or, la chimie ne donne aucune preuve péremptoire de la persistance actuelle des atomes au sein des composés (p. 75), donc il suffit d'admettre la répartition des propriétés atomiques. Et comme cette répartition est seule à cadrer avec les opinions professées (p. 79), il est nécessaire de l'admettre ; il faut sauver l'unité substantielle (p. 75).

Voici nos difficultés. La distinction entre les propriétés atomiques et les atomes est-elle admissible ? Peut-il y avoir question de deux opinions ? Affirmer la répartition des propriétés, n'est-ce pas affirmer la répartition des atomes ? Dire que la science ne parle pas des atomes, est-ce simplement distinguer le certain de l'incertain, l'hypothèse des données expérimentales ? Ne serait-ce pas plutôt embrouiller les données scientifiques par l'addition d'une distinction philosophique qui pour beaucoup sera peu compréhensible ? Après tout, les propriétés ne sont jamais que des modes, des façons d'être des choses. Les propriétés atomiques réclament donc des sujets. Or ces sujets semblent bien ne pouvoir être que des individualités atomiques : nous ne concevrions pas comme sujets des parties d'être, quelles qu'elles soient ; ce qui est, peut seul avoir un mode et une manière d'être, et ce qui est, ne sera jamais une partie d'être.

Que dirons-nous de l'attitude que la philosophie doit prendre en face de la science ? On a beau dire, mais l'attitude de la Néo-scolastique ne paraît pas irréprochable. C'est un système tiré d'une physique ancienne (p. 85) ; ce système doit se plier aux exigences de la science moderne et résister à l'épreuve du temps. En face des découvertes de la chimie, on se demande s'il ne vaut pas mieux leur refuser tout crédit (p. 75). La conciliation qu'on tente, semble être la conciliation bien plus de la chimie avec la scolastique que

Digitized by Microsoft®

de la scolastique avec la chimie. — A notre humble avis, pour être à la hauteur de la science, un système philosophique doit jaillir librement, spontanément, de lui-même des conclusions reconnues de la science et n'être même pas étranger à ses tendances. Il est permis de garder encore aujourd'hui la distinction entre le sage (σόφος) et le philosophe (φιλόσοφος). Il n'est pas défendu à la philosophie de donner une vérité qui n'est pas absolue, d'être en marche vers une perfection plus grande, voire de se ressentir des faiblesses de la science du temps. Prétendre qu'on a la vérité et en lâcher des lambeaux à mesure que la science prouve la fausseté de cette vérité prétendue, ne serait-ce pas se donner en sages plutôt qu'en philosophes ? — les philosophes sont à la recherche de la vérité — ne serait-ce pas prendre à l'égard de la philosophie une attitude que nous devons garder devant les seuls dogmes de la foi et les premiers principes de la saine raison et du bon sens?

Nous avons voulu être bref. Nous n'avons pas touché toutes les questions que l'article de M. Nys pouvait soulever ; celles que nous avons touchées, se prêtaient au développement ; nous ne le leur avons pas donné. Ce n'est pas une discussion que nous voulons commencer. Nous avons voulu simplement exposer nos difficultés et nos doutes, dans l'espoir que le distingué professeur voudra bien les dissiper et les résoudre.

G. Geerts, m. s. c.

X.

Réponse aux critiques du R. P. Geerts.

Nous remercions le R. P. Geerts d'avoir bien voulu nous faire part des difficultés que lui ont suggérées quelques-unes de nos opinions cosmologiques. Du choc des idées, dit le vieil adage, jaillit la lumière. Quand il s'agit de questions ardues, comme le sont notamment la divisibilité des formes et les formules de structure, un auteur est toujours heureux de s'éclairer des lumières des autres, celles-ci dussent-elles révéler la faiblesse ou la fausseté des théories qu'il défend.

Les critiques de notre distingué contradicteur sont-elles de nature à ébranler nos convictions ? Tel n'est pas notre avis.

Digitized by Microsoft®

I. — LA DIVISIBITÉ DES FORMES.

Selon le R. P. les preuves que nous invoquons à l'appui de notre doctrine sur la divisibilité des formes sont au nombre de six : 1) les vivisections ; 2) le fractionnement de l'arbre sous l'effort violent d'un vent d'automne ; 3) l'enlèvement au rosier d'une de ses branches ; 4) l'autorité ; 5) une simple affirmation ; 6) des analogies. Or, dans l'espèce, ni l'argument d'autorité, ni les affirmations, ni les analogies ne peuvent résoudre le problème soulevé ; la vraie preuve de la divisibilité des formes doit se chercher dans l'expérience.

Cette entrée en matière nous étonne. Le R. P. a dû lire notre article d'un œil bien distrait pour se méprendre à ce point sur notre véritable pensée. Il y a découvert, en effet, six arguments tendant à établir notre théorie sur la divisibilité des formes. Or, dans l'article précité, nous n'avons même pas tenté un seul essai de démonstration. Au début de notre étude, qui avait pour unique objet l'examen critique de certaines difficultés, nous nous sommes contenté de rappeler notre opinion et l'argument de fait sur lequel elle s'appuie. « Cette théorie de la divisibilité des formes, disions-nous, *entièrement basée sur l'expérience*, nous l'avons adoptée et étendue à toutes les espèces du monde minéral, y compris les animaux les plus élevés dans l'échelle de l'organisation » [1]. Dans la suite, il ne fut plus question des fondements de notre hypothèse et pour cause.

Quelle est donc l'exacte portée des faits dont le R. P., à son insu, a travesti le sens ? La voici :

1) Les essences, objectait M. Blanc, sont indivisibles ; la forme l'est donc au même titre. — *Resp.* Cette preuve est nulle. La matière est, d'évidence, une partie essentielle de l'être ; on peut cependant la fractionner sans détruire l'essence. « *Lorsque le vent d'automne vient dépouiller un arbre de ses feuilles mourantes* et de ses rameaux fragiles, ne lui enlève-t-il pas du même coup une certaine quantité de son principe matériel ? » [2] Reste la forme ; mais affirmer son indivisibilité, c'est poser en principe ce qui est en question.

On le voit, l'exemple invoqué tend à établir la divisibilité de la *matière* et rien d'autre.

1) Cfr. art. cité, *Revue Néo-Scolastique*, février 1905, p. 61. Notons encore, pour éviter tout malentendu, que dans la phrase suivante il n'était plus question de la théorie générale, mais d'une simple application aux animaux supérieurs. « Il nous a semblé, ajoutions-nous, que les vivisections pratiquées par Paul Bert et Tremblay sur les hydres, les planaires, les batraciens justifient cette *extension* de la loi du fractionnement. »

2) *Art. cité*, p. 63.

Digitized by Microsoft®

2) L'exemple tiré du rosier montre qu'on ne peut, sans commettre une pétition de principe, déduire de l'immutabilité des essences l'indivisibilité des formes essentielles.

3) Il y a l'argument d'autorité. L'unité de l'être, disait M. Blanc, implique essentiellement son indivisibilité. La forme est donc réfractaire à tout fractionnement. — La majeure de cette argumentation, avons-nous répondu, est un postulat hypothétique qu'il faudrait d'abord justifier, car elle est combattue par la généralité des scolastiques et pour des motifs qui paraissent péremptoires. Quoi de plus légitime que cette exigence ? Est-il jamais permis de donner comme axiome une proposition que l'adversaire lui-même regarde comme une erreur manifeste ?

4) Enfin au nombre des preuves sont relatées une affirmation et des analogies. Dans ce passage incriminé par le R. P. il s'agissait d'*expliquer* comment la forme essentielle pouvait déterminer l'unité de l'être vivant, bien qu'elle soit composée elle-même de parties potentielles. Nous avons donc montré que la doctrine thomiste concilie sans peinec es deux attributs en apparence opposés, et pour nous faire mieux comprendre nous nous sommes aidé d'exemples et d'analogies. Ce n'était pas inutile ; l'expérience l'a prouvé : le R. P. ne nous a pas encore compris et n'a vu partout que des preuves insuffisantes de notre théorie.

Pour notre honorable contradicteur, l'expérience seule peut résoudre le problème de la divisibilité des formes. Et qui donc en a jamais douté ?

Notre preuve est très simple ; elle s'appuie sur un fait : la multiplication des espèces végétales par bouture, greffe, marcotte ou écusson. Les individus nouveaux obtenus de la sorte, présentent fidèlement les caractères de la plante-mère ; ils en continuent le cycle vital, subissent la même évolution, sans qu'aucun changement appréciable ait marqué leur passage de la vie commune à la vie individuelle. On est ainsi fondé à croire, que dans cet acte de séparation le principe spécifique, uniformément étendu dans la plante-mère, n'a point disparu dans les parties détachées pour faire place à un principe nouveau de même nature. Il fut simplement partagé en fragments, dont chacun garde, avec une indépendance complète, l'être qu'il avait tantôt en partage avec les autres parties congénères.

Le R. P. rejette cette conclusion. Elle suppose, en effet, qu'un même être peut jouir à la fois d'une vraie unité et d'une multiplicité potentielle : *unum actu et multiplex in potentia*. Or, le R. P. ne conçoit pas la possibilité d'une pareille réalité.

Digitized by Microsoft®

Les deux notes dont il s'agit, c'est-à-dire l'unité et le multiple en puissance, se trouvent réalisées dans l'étendue. Que le R. P. veuille bien relire les trente pages que nous avons consacrées à l'étude de cette propriété dans notre *Cours de cosmologie*, et s'il y rencontre quelques points obscurs ou inexacts, nous nous ferons un plaisir de lui donner les éclaircissements nécessaires.

II. — LES FORMULES DE STRUCTURE.

« Affirmer, dit-on, la répartition des propriétés, n'est-ce pas affirmer la répartition des atomes ? Comment le composé sera-t-il substantiellement un, s'il est vrai que dans les diverses parties de sa masse se trouvent localisées les propriétés représentatives des atomes disparus ? Après tout, les propriétés atomiques n'étant que des modes d'être des choses, ne réclament-elles pas des sujets ? »

Telle est la seconde difficulté qui nous est soumise.

Rappelons d'abord au R. P. que les propriétés atomiques dont le composé est dépositaire ne sont point, comme l'insinue l'objection, les propriétés naturelles des atomes libres et inchangés. Au contraire, on ne trouve dans le composé qu'un ensemble de caractères amoindris, fortement déprimés par la combinaison, devenus incompatibles avec les individualités atomiques et exigitifs d'un substratum nouveau.

Ces modes d'être, nous dit le R. P., reproduits dans le composé, réclament un sujet. — Distinguons : un sujet atomique indépendant, en sorte que le composé devienne un agglomérat d'atomes substantiellement inchangés, *nego*. Un sujet où les divers groupes des propriétés atomiques trouvent le soutien et l'appui dont ils ont besoin, *concedo*.

Sans doute, il est naturel à la propriété de n'exister que dans la substance. Mais pourquoi donc une même substance ne pourrait-elle donner naissance à des faisceaux divers de propriétés ? Chacun de ces groupes n'occupe qu'un département du composé. Soit. Mais pourquoi doivent-ils investir l'être tout entier ? Pour être localisés, le composé chimique est-il moins apte à les soutenir ? Tout corps est formé de parties, et chacune d'elles cependant participe à la subsistance commune. Tel est aussi l'unique privilège des accidents diversement répandus dans la masse du corps.

Nous ne concevons pas comme sujets des parties d'être, dit encore le R. P. — Distinguons encore : Des parties privées de la subsistance commune dont jouissent tous les éléments matériels d'un être ne peuvent être sujets, *concedo*. Des parties douées de cette subsis-

Digitized by Microsoft®

tance commune, *nego*. Poussée à ses conséquences, la théorie du R. P. ferait de l'individu humain une vraie colonie d'êtres. Il n'est pas difficile en effet de signaler dans l'organisme de l'homme une bonne vingtaine de parties très distinctes les unes des autres par leurs propriétés chimiques, physiques et physiologiques, et ces propriétés sont toutes très bien localisées. Citons pour exemple, le tissu nerveux, cartilagineux, musculaire, osseux, adipeux, etc. Chacun de ces éléments anatomiques constituerait donc une individualité distincte ! !

La critique de notre contradicteur se termine par une sorte de réquisitoire contre les procédés et les tendances de la Néo-scolastique.

Le R. P. eût été mieux inspiré, s'il nous avait renseigné, au lieu de se lancer dans des accusations vagues et générales, l'un ou l'autre fait scientifique en opposition réelle avec la doctrine thomiste. Nous l'aurions lu avec d'autant plus d'intérêt que pareil fait authentique nous est inconnu.

De même, il n'est point de scolastique, croyons-nous, qui n'eût été heureux d'apprendre quels sont « ces lambeaux d'une vérité prétendue » détachés de leur système sous le coup des découvertes scientifiques. Sans doute la théorie thomiste s'est affirmée dans plusieurs domaines inconnus des anciens. Une multitude de faits nouveaux acquis à la science ont mis en relief son étonnante fécondité. D'autres faits connus mais mal interprétés ont été rectifiés à la lumière de données plus précises. Mais de principes sacrifiés, d'éléments vitaux du système immolés sur l'autel de la science, nous n'en connaissons point. Il y avait là pour le R. P. une tâche importante à remplir, pas facile sans doute, mais combien plus utile que de vagues insinuations !

D. Nys.

XI.

La traduction française de la terminologie scolastique *).

La *Revue Néo-Scolastique* reprend, sous ce titre, une œuvre d'une utilité incontestée et qui lui attira de multiples et précieux encouragements. La méthode de travail à laquelle on recourut semble offrir

*) Voir *Revue Néo-Scolastique*, 1898, p. 360 ; 1899, pp. 66, 187, 314 ; 1900, pp. 118, 249 ; 1901, pp. 212, 306, 405 ; 1902, pp. 108, 509.

Digitized by Microsoft®

toutes les garanties. Nous publiâmes, dans une première livraison, la liste des termes scolastiques dont on demandait l'équivalent français. Les solutions que nos lecteurs voulaient bien nous proposer étaient soumises à un Comité spécial, qui, faisant un triage parmi les réponses, publiait les meilleures dans la *Revue*. Enfin, le Comité faisait un choix définitif. Cette méthode a donné des résultats appréciables. Nous les rappellerons brièvement :

— *Species*. 1° Un des catégorèmes, la classe d'êtres subordonnée dans son extension au genre, comprenant tous les individus d'une même nature : on le traduit par *espèce*.

2° La réalité déterminant une faculté cognitive à connaître actuellement tel ou tel objet : *déterminant*.

— *Species sensibilis* : déterminant sensitif.

— *Species intelligibilis* ou *species impressa* : déterminant conceptuel ou de la conception.

— *Verbum mentis* ou *species expressa* : concept.

— *Natura* : nature.

— *Elementum* : élément.

— *Desiderium* : désir.

— *Cupido* : avidité, cupidité.

— *Privatio formarum* : privation (dans son sens objectif : manque d'un bien qu'on doit avoir).

— *Actus elicitus* : acte volitif.

— *Actus imperatus* : acte voulu.

— *Potentia activa et passiva* :

1° La puissance opérative :

a) *Potentia activa* : puissance ou faculté complète ;

b) *Potentia passiva* : puissance ou faculté incomplète.

2° La puissance en tant qu'elle est principe d'un acte.

a) *Potentia activa*, lorsqu'elle est principe d'un acte en le produisant : puissance ou pouvoir.

b) *Potentia passiva*, lorsqu'elle est principe d'un acte en le recevant : passivité ou réceptivité.

On avait proposé la traduction d'autres mots. Ces questions sont demeurées jusqu'à présent sans réponse, ou du moins il semble que l'on n'ait point proposé de solution satisfaisante. Nous les soumettons à nos lecteurs en les engageant vivement à nous envoyer des réponses.

On avait demandé la traduction des mots : *accidens*, *actu signato*, *actu exercito*; *voluntarium simpliciter*, *voluntarium secundum quid*; *ratio seminalis*; *species intentionalis*; *intentio*, *intentio prima*, *secunda*,

Digitized by Microsoft ®

XII.

NÉCROLOGIE.

I. L'abbé Charles Denis. — Le 14 juin dernier, mourait à Neuilly-en-Thelle, l'abbé Charles Denis, directeur, depuis dix ans, des *Annales de Philosophie chrétienne*. M. Denis était né en 1860 à Warluis, près Beauvais. Il est l'auteur d'une *Esquisse d'une apologie philosophique du Christianisme*, et de divers ouvrages de polémique : *Situation politique sociale et intellectuelle du Clergé français*, *Les leçons de l'heure présente*, etc. Il préparait, depuis plusieurs années, un volume sur les *Catégories* que sa mort laisse inachevé.

L'abbé Denis fut, sinon un des chefs, du moins un des protagonistes les plus en vue du mouvement de philosophie religieuse qui se développe en France depuis une quinzaine d'années. En matière politique et sociale, en philosophie, en exégèse, en théologie, il se portait spontanément aux solutions neuves. Certes, parmi ses idées, il en est qui sont fécondes et qui déjà portent leurs fruits. Il était, à coup sûr, animé des meilleures intentions, et l'on peut dire que dans les nombreuses et vives polémiques auxquelles il prit part, il croyait servir la cause de l'Eglise. Il eut tort de se lancer dans la bataille des idées avec une préparation hâtive et de penser qu'une généreuse ardeur peut suffire. A l'égard de la scolastique, ses attaques furent souvent injustes. Il la combattit, faute de la bien connaître.

Avec sa mort, les *Annales de Philosophie chrétienne* passent aux mains de M. l'abbé Laberthonnière, l'auteur des *Essais de philosophie religieuse*.

II. Amédée de Margerie. — Le distingué philosophe, récemment décédé, naquit à Neuilly en 1825. Il enseigna la philosophie à l'Université de Nancy, puis devint professeur et doyen à la Faculté des Lettres de l'Université catholique de Lille. Il prenait place aux premiers rangs des universitaires catholiques, fidèles au spiritualisme français, parmi les Caro, Ollé-Laprune, Th. Henri Martin, Nourrisson, Charraux, Fonsegrive. Comme le directeur de la *Quinzaine*, il s'inspira souvent, dans son enseignement, des doctrines thomistes. Il continua aussi les traditions littéraires de l'école éclectique et sa belle manière d'écrire. Parmi ses œuvres, nous citerons : *Essai sur la philosophie de Saint Bonaventure* (1855) ; *La philosophie négative et la philosophie chrétienne* (1864) ; *Théodicée* (1865) ; *le Comte Joseph de Maistre* (1883) ; *Taine* (1895). On lui doit aussi une traduction en vers de la *Divine Comédie* (1900).

Digitized by Microsoft®

Bulletin de l'Institut de Philosophie.

IV.

Programme des Cours pendant l'année académique 1905-1906.

Ire Année. — Baccalauréat.

COURS GÉNÉRAUX.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Logique*, mardi à 9 h. et mercredi à 9 1/2 h., pendant le premier semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Chimie et l'Introduction à la cosmologie*, lundi de 8 h. à 9 1/2 h., mardi à 10 h. et vendredi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant le premier semestre. — *La Cosmologie*, lundi et mercredi de 8 h. à 9 1/2 h. et jeudi à 8 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Physique*, lundi, mardi, jeudi et samedi à 12 h., pendant le premier semestre.

L. Noël, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *La Psychologie*, mercredi et jeudi à 8 h., pendant le premier semestre ; mercredi à 9 1/2 h. et jeudi à 10 1/2 h., pendant le second semestre.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie*, mercredi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant toute l'année.

N... *Laboratoire de physique préparatoire à la psychophysiologie*, vendredi à 15 h., pendant le premier semestre.

COURS A OPTION.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Trigonométrie, Géométrie analytique et Calcul différentiel*, mardi à 8 h. et mercredi à 10 1/2 h., pendant le premier semestre ; mardi de 8 h. à 10 h., pendant le second semestre.

Digitized by Microsoft®

A. Meunier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Biologie générale*, samedi à 9 h., pendant toute l'année.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie générales*, lundi et vendredi à 11 h., pendant le second semestre.

F. Kaisin, Prof. extraord. de la Faculté des Sciences. *Notions de minéralogie et de cristallographie*, mardi et mercredi à 10 1/2 h., pendant le second semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h. et vendredi à 10 h., pendant le second semestre.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Économie politique*, lundi et mardi à 12 h. et vendredi à 8 h., pendant le second semestre.

IIe Année. — Licence.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Critériologie*, lundi et samedi de 9 1/2 h. à 11 h., pendant toute l'année. — *Questions spéciales de psychologie*, samedi à 8 h., pendant toute l'année.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Ontologie*, mardi de 11 h. à 12 1/2 h. et vendredi à 8 h., pendant le premier semestre ; mardi de 9 h. à 10 1/2 h. et jeudi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant le second semestre. — *L'Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, lundi de 11 h. à 12 1/2 h., pendant le premier semestre et mardi de 10 1/2 h. à 12 h., pendant le second semestre. — *Questions spéciales d'histoire de la philosophie : l'Augustinisme*, mardi à 8 h., pendant le premier semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Questions spéciales de cosmologie : l'Éternité du monde*, mardi et vendredi à 8 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, lundi et mardi à 12 h., mercredi à 10 1/2 h., pendant le second semestre.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, jeudi et vendredi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant le premier semestre ; jeudi de 9 h. à 10 1/2 h., vendredi de 11 h. à 12 1/2 h., pendant le second semestre.

Digitized by Microsoft®

COURS A OPTION.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Le Calcul intégral*, mardi à 9 h. et mercredi à 9 1/2 h., pendant le premier semestre.

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique*, vendredi à 10 1/2 h. et samedi à 11 1/2 h., pendant le premier semestre.

J. C. de la Vallée Poussin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences, *La Méthodologie mathématique*, vendredi et samedi à 10 h., pendant le second semestre.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux*, jeudi de 11 h. à 13 h., pendant le premier semestre.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Histoire des théories sociales : Les systèmes socialistes au XIXe siècle*, lundi et mardi à 16 1/2 h., pendant le premier semestre.

IIIe Année. — Doctorat.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Théodicée*, vendredi à 10 1/2 h., pendant toute l'année.

L. Becker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, mardi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant toute l'année ; jeudi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant le premier semestre; jeudi de 10 1/2 h. à 12 h., pendant le second semestre.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel*, mercredi de 8 1/2 h. à 10 h. et samedi de 11 1/2 à 13 h., pendant le premier semestre. — *La Philosophie sociale*, vendredi et samedi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, cours indiqué ci-dessus. — *Questions spéciales d'histoire de la philosophie : l'Augustinisme*, cours indiqué ci-dessus.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Questions spéciales de cosmologie : l'Éternité du monde*, cours indiqué ci-dessus.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Commentaire du traité* « De anima » *de S. Thomas*, mercredi à 12 h. pendant le premier semestre ; jeudi à 12 h., pendant le second semestre. — *La Psychophysiologie*, cours indiqué ci-dessus.

D. Mercier, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Questions spéciales de psychologie*, cours indiqué ci-dessus.

Digitized by Microsoft®

Conférences.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *Exposé scientifique du dogme catholique.*

L. De Lantsheere, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *La Philosophie moderne. — La Philosophie de l'histoire.*

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Les Hypothèses cosmogoniques.*

C. Van Overbergh. *Le Socialisme contemporain.*

G. Legrand. *La littérature française contemporaine.*

N. B. — Les jours et heures des Conférences seront annoncés par voie d'affiches.

Cours pratique.

Laboratoire de psychophysiologie, sous la direction de M. A. Thiéry.

Laboratoire de chimie, sous la direction de M. D. Nys.

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de MM. S. Deploige et M. Defourny, le mercredi à 18 h.

Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge, sous la direction de M. M. De Wulf, le jeudi à 18 h.

Séminaire de psychologie, sous la direction de M. L. Noel.

V.

Les travaux pratiques et les sociétés pendant l'année académique 1904-1905.

1. **Société philosophique des étudiants**, sous la présidence de M. le professeur Thiéry. — Durant l'année académique 1904-1905 la *Société philosophique* donna vingt-deux conférences. Voici la liste des orateurs et des sujets traités :

Mgr Mercier : *L'origine, l'histoire et l'utilité de l'Institut de Philosophie.*

M. le professeur Marucchi : *La confirmation que les découvertes actuelles en Egypte donnent des livres de l'Ancien Testament.*

M. J. Nève : *La philosophie de la Commune en 1870 et la mise en œuvre des principes socialistes.*

Digitized by Microsoft®

M. Dusart : *La certitude chez Pascal.* Réfutation de la doctrine que le sentiment et le cœur donnent la certitude de l'existence de Dieu, et que la raison est impuissante à démontrer cette existence.

M. De Grève : *La certitude chez Brunetière.* M. Brunetière conclut de la relativité du savoir à l'impossibilité de la connaissance d'un Absolu, si ce n'est par Révélation. Réfutation de cette doctrine.

M. Magniette : *L'infini mathématique est la négation de limites finies observées :* preuves nombreuses tirées des sciences mathématiques.

M. Lucq : Critique de la doctrine du Père Carbonnelle qui prétend prouver la création en partant d'une notion inexacte de l'infini.

M. le professeur Halleux : Les raisons exégétiques qui nous autorisent à accorder l'hypothèse transformiste avec le dogme catholique.

M. De Geetere parle de l'*histoire et de la beauté des fresques classiques.*

M. Lemaire : *De l'architecture des églises romanes* et des spécimens qui en subsistent encore en Belgique.

M. Plissart : *La synthèse de la vie et des chefs-d'œuvre de P. P. Rubens.*

M. Clesse : *La notion et l'histoire du rythme.*

M. Martens : *La chanson populaire* considérée comme expression de l'âme du peuple dans ses moments de joie et de douleur.

M. Van der Heyden : *Chant de vieux refrains populaires.*

M. Feltesse : Les sourds-muets manquent des idées correspondantes aux sens qui leur font défaut. C'est la preuve qu'il n'y a pas d'idées innées.

M. Van Merris défend la méthode pédagogique de Pestalozzi ou *méthode intuitive.*

R. P. Hagebaert : *La personnalité du Dante, auteur de la Divine Comédie.*

M. le professeur Kurth : Analyse littéraire de la *Chanson de Roland.* Elle se place, comme grandeur et beauté, à côté de l'Iliade. On devrait enseigner à la jeunesse cette grande épopée de l'âme chrétienne de nos chevaliers.

R. P. Hadelin : Critique du monisme matérialiste de Hæckel.

M. Gollier : Plaidoyer en faveur des Fuégiens contre Darwin qui les avait considérés comme des êtres intermédiaires entre l'homme et l'animal. Leur langue et leur religion prouvent, à n'en pas douter, leur nature humaine.

Digitized by Microsoft®

M. Lauwick : *Les troubles en Russie* : l'organisation réelle et pratique du Gouvernement et la valeur politique du régime actuel.

M. Mallinger : Hommage à Schiller dans sa double personnalité d'*historien* et d'*auteur dramatique*.

On voit que la *Société philosophique* a rempli avec succès son programme d'études de philosophie générale.

2. **Cercle d'études sociales**, sous la présidence de M. le professeur Deploige. — Seize conférences ont été données durant l'année 1904-1905. Dans son rapport, que publiera l'Annuaire de l'Université pour 1906, le secrétaire les analyse en quelques mots. Citons : *Libéralisme et Ultramontanisme*, par M. Liebaert. — *Les formes de gouvernement*, par M. Vanderelst. — *L'individualisme*, par M. Sentroul. — *Socialisme et Religion*, par M. Demblon. — *Sociologie religieuse*, par M. Dusart. — *La politique anticléricale en France*, par M. Harmignie. — *La rupture des relations diplomatiques entre la France et le Vatican*, par M. Clesse. — *La rupture des relations diplomatiques entre le Saint-Siège et la Belgique sous le ministère Frère-Orban*, par M. de Lichtervelde. — *L'instruction obligatoire*, par M. Feltesse. — *Le suicide au point de vue sociologique*, par M. Van Puyvelde. — *La représentation proportionnelle*, par M. Van Cauwenbergh. — *Le vote plural*, par M. Degrève. — *La question militaire*, par M. de Grünne. — *L'impérialisme de M. Chamberlain*, par M. Janssens. — *Le travail à domicile*, par M. Gueuns. — *La grève générale*, par M. Nève.

3. **La Conférence de philosophie sociale**, sous la direction de M. le professeur Defourny, a consacré ses travaux de l'année académique 1904-1905 à l'œuvre de Taine. Le but n'était ni de résumer servilement cette œuvre, ni d'en exposer les idées métaphysiques ou psychologiques, ni même d'acquérir la connaissance des faits historiques qu'elle condense. C'est le théoricien de la philosophie sociale qu'il fallait étudier. Il s'agissait d'extraire de ses nombreux écrits les vues politiques, économiques, juridiques, religieuses, esthétiques — sociales en un mot — qu'il prétend dégager d'une observation laborieuse et impartiale de la réalité historique. Sept élèves se sont réparti ses ouvrages et les ont dépouillés de ce point de vue. Une masse d'environ cent-cinquante passages mettant dans un relief particulier la pensée sociale de l'auteur, ont été ainsi collectionnés et discutés ; les exposés de faits tendant à la justification de cette pensée ont été résumés. De cette manière les matériaux d'un travail d'ensemble sur la philosophie sociale de Taine

Digitized by Microsoft®

ont été mis à pied d'œuvre et n'attendent plus que l'ouvrier qui voudra bien les employer.

Pour apprécier ces résultats, on ne doit pas oublier que le but de la conférence de philosophie sociale est plus pédagogique que scientifique. On n'y vise pas à donner à l'élève des connaissances nouvelles, mais à lui apprendre la méthode de travail. La conférence enseigne à lire les auteurs, à y découvrir ce qu'on y cherche, à en classer les idées, à relier celles-ci par une trame logique. Voilà pourquoi elle s'est appliquée plutôt à rassembler et à ordonnancer des matériaux en vue d'un exposé de la philosophie sociale de Taine qu'à produire cet exposé lui-même.

4. **Séminaire d'histoire de philosophie médiévale,** sous la direction de M. le professeur De Wulf. — Les travaux ont été consacrés à la fixation de diverses théories scolastiques du XIIIe siècle. Le P. Hadelin, qui étudie Roger Bacon depuis deux années, a établi sous un jour nouveau l'idéologie du célèbre Franciscain, et notamment il a attiré l'attention sur son *traditionalisme avant la lettre*. Cette étude sera publiée. — M. Fierens a exposé la doctrine de saint Bonaventure sur la distinction de l'essence et de l'existence, en la rapprochant des théories similaires d'autres grands docteurs. — M. Belpaire a commencé l'interprétation d'une intéressante théorie du cardinal Mathieu ab Aquasparta, relative à l'illumination et son rôle en idéologie. Il a utilisé à cet effet la récente édition parue à Quaracchi. — Le P. Antonin a repris cette même doctrine de l'illumination chez Duns Scot, qui l'expose dans toute sa force et la critique non moins vigoureusement.

VI.

Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1905.

(Session d'octobre).

BACHELIER EN PHILOSOPHIE.

D'une manière satisfaisante : M. Beco Léon.

LICENCIÉS EN PHILOSOPHIE.

Avec distinction : MM. De Longueville Aubain, de Tourinnes-la-Grosse. — Geysens Jules, d'Anvers.

D'une manière satisfaisante : M. de Grünne Eugène, de Bruxelles.

Digitized by Microsoft®

DOCTEURS EN PHILOSOPHIE.

Avec grande distinction : MM. Van Cauwelaert Frans, de Lombeek-Notre-Dame. — Ysselminden Godefroid, d'Arnhem (Pays-Bas).

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE.

Le 14 novembre, M. Albert Michotte, de Bruxelles, a été reçu agrégé à l'École S. Thomas. M. Michotte présentait une dissertation intitulée : « *Les signes régionaux* », fruit de ses recherches faites au laboratoire de Psychologie physiologique de l'Institut. Il s'offrait à défendre publiquement une série de cinquante thèses, choisies dans les diverses parties de la philosophie.

La soutenance aux Halles universitaires fut présidée par Son Éminence le Cardinal Goossens, archevêque de Malines, Sa Grandeur Mgr Bourne, archevêque de Westminster, et Mgr Hebbelynck, recteur magnifique de l'Université. M. Michotte eut à répondre aux objections que lui firent MM. Bossu et Thiéry, professeurs à l'Université de Louvain, le R. P. Vermeersch, S. J., M. De Craene, professeur à l'Université de Liége. Il le fit avec une aisance et une clarté qui frappèrent l'assistance. Aussi accueillit-on par de chaleureux applaudissements la décision du Conseil de l'École constatant que M. Michotte avait subi l'épreuve d'agrégé *avec la plus grande distinction*.

Nous présentons à M. Michotte nos plus chaleureuses félicitations.

VII.

Nominations.

Outre les nominations de MM. Defourny, Noël, Maas, Van Loon, Coffey, O'Neill, signalées dans la livraison du mois d'août, l'Institut de Philosophie peut enregistrer pour l'année académique les promotions de :

M. Sentroul, nommé professeur au Séminaire de l'archidiocèse de Westminster.

M. Meheust, nommé professeur de philosophie à la Maison des Oblats, à Liége.

Digitized by Microsoft®

Comptes-rendus.

Dr Heinrich Romundt, *Kants « Widerlegung des Idealismus »*. Un vol. in-8° de 24 pages. — Gotha, 1904.

La « Réfutation de l'Idéalisme », insérée par Kant dans la seconde édition de sa *Critique de la Raison pure*, a déjà donné lieu à bien des études de la part des exégètes du kantisme. Comment en effet concilier l'idéalisme qui se dégage de la doctrine de Kant, avec pareille « réfutation » entreprise par lui *ex professo*, et introduite dans une nouvelle édition comme pour insister sur un point de vue négligé ? Et cette réfutation établit-elle, ou non, une différence substantielle entre les deux éditions de la *Critique ?*

Le Dr Romundt estime à bon droit que les éditions ne diffèrent pas substantiellement. Et il invoque un argument excellent (p. 8) ; tout ce qui paraît neuf dans la seconde édition, se trouve déjà dans les *Prolegomena* publiés intentionnellement en vue d'expliquer la première édition et de la justifier contre des comptes-rendus défavorables. A qui veut examiner la question plus directement, la solution du problème se trouve en ceci : L'idéalisme qui se dégage du système complet de Kant n'est pas, tout au moins dans l'intention de Kant, un idéalisme radical ; d'autre part, le dogmatisme que semble afficher pareille « réfutation » n'est pas absolu. Ajoutons à son idéalisme, retranchons à son dogmatisme et nous verrons que l'un et l'autre se concilient ; c'est-à-dire que Kant ne se contredit pas brutalement en tenant le système qui lui est propre. Ce système, l'auteur l'appelle, après Goldschmidt, « une recherche *anthropologique* » (p. 10) qui aboutit à un « anthropomorphisme » (p. 11). Kant étudie la connaissance, sans intentions sceptiques, mais aboutit à l'expliquer par l'influence nécessaire du sujet sur la représentation. Or, cette conclusion semble bien idéaliste, puisque subjectiviste. Mais Kant part de son subjectivisme même pour conclure à l'existence des choses, quand il dit que la conscience de mon propre être, en tant que perçue dans un acte de connaissance qui me rattache comme sujet passif à l'influence de choses distinctes de moi, est en même temps une conscience immédiate de l'existence du monde extérieur. Le dogmatisme kantien se borne ainsi à établir l'existence

Digitized by Microsoft®

de choses dont on ne connaît rien d'autre que l'existence. L'idéalisme kantien a en propre de soutenir que notre connaissance des objets est nécessairement déformée. L'auteur dit ainsi très justement : Le fond du système kantien n'est pas l'idéalisme, mais plutôt un nouveau réalisme (p. 16). Mais il en résulte que si son réalisme est neuf, son idéalisme l'est également, et qu'il est bien distinct de l'idéalisme des Anglais, de Berkeley notamment (p. 17).

L'auteur insiste pour établir la différence de Fichte à Kant, en fait d'idéalisme. S'il ne parvient pas à justifier Kant, il n'en reste pas moins que son étude constitue une contribution très sérieuse, très substantielle dans sa brièveté, à l'exégèse des doctrines de Kant.

C. Sentroul.

Louis Couturat, *L'Algèbre de la Logique*. Un vol. in-8° écu de 100 pages (collection « Scientia »). — Paris, Gauthier-Villars, 1905.

Ainsi que s'exprime l'auteur dans l'Introduction de l'ouvrage, l'*Algèbre de la Logique* fondée par Boole et développée par Schröder a pour but d'exprimer par le calcul « les principes du raisonnement, les lois de la pensée ». Ce calcul susceptible d'être considéré à deux points de vue, l'auteur ne veut l'étudier qu'au point de vue formel « comme une algèbre reposant sur certains principes arbitrairement posés » et, à dessein, il laisse de côté l'autre point de vue qui consisterait à considérer ce calcul en tant que Logique. « C'est une question philosophique, écrit M. Couturat, de savoir si, et dans quelle mesure, ce calcul répond aux opérations réelles de l'esprit et est propre à traduire ou même à remplacer le raisonnement ; nous n'avons pas à la traiter ici. »

Et tout d'abord, il faut connaître les notions nécessaires à ce calcul, calcul dont M. Couturat distingue deux interprétations « dont le parallélisme est parfait suivant que les lettres représentent des concepts ou des propositions ». Dès lors chaque signe, chaque formule recevra une double interprétation ; c'est le cas pour la relation fondamentale qui est la relation binaire représentée par le signe $<$. « La relation $a < b$ où a et b désignent des concepts signifie que le concept a est subsumé sous le concept b, c'est-à-dire est une espèce par rapport au genre b » ; plus brièvement, cela signifie « que tout a est b ». Dans l'interprétation propositionnelle, cette même relation signifiera que « si a (proposition) est vraie, b est vraie ». Cela posé, la copule d'égalité ($=$) se définira comme suit :

Digitized by Microsoft®

$a = b$ toutes les fois que l'on a « à la fois » : $a < b$ et $b < a$.

Cette seule ligne suffit à exprimer « le principe du syllogisme » qui se formule comme suit :

$$(a < b)\ (b < c) < (a < c)$$

qui dans l'interprétation conceptuelle se traduira : « Si tout a est b, et si tout b est c, tout a est c » (syllogisme catégorique),et dans l'interprétation propositionnelle se traduira : « Si a implique b, et si b implique c, a implique c » (syllogisme hypothétique).

De cette formule résulteront des conséquences, en vertu de la définition de l'égalité. Il va sans dire que, préalablement au principe du syllogisme, on a posé le principe d'identité qui s'exprime comme suit : $a < a$, formule primitive d'où l'on déduit immédiatement : $a = a$.

Avant d'établir les autres principes, l'auteur définit la multiplication logique et l'addition logique (la négation, troisième opération logique, sera définie ultérieurement). Exprimons chacune de ces opérations (addition et multiplication) par leur formule respective (ne jamais perdre de vue que toutes deux reçoivent chacune deux interprétations, l'une conceptuelle, l'autre propositionnelle).

Postulat de la multiplication :

Étant donnés deux termes quelconques a et b, il existe un terme p tel que l'on a $p < a$, $p < b$ et que pour tout terme x, tel qu'on ait $x < a$, $x < b$, on a aussi $x < p$.

Postulat de l'addition :

Étant donnés deux termes quelconques a et b, il existe un terme s tel que l'on a : $a < s$, $b < s$ et que pour tout terme x tel qu'on ait $a < x$, $b < x$, on a aussi $s < x$; — p et s sont uniques et représentent respectivement ab et $a + b$.

Sur ces définitions se basent les principes de simplification et de composition, les lois de tautologie et d'absorption, les théorèmes de multiplication et d'addition qui servent eux-mêmes de base à une première formule de transformation des inclusions en égalités ainsi qu'à la démonstration de la loi distributive ; ici se placent les définitions TRÈS IMPORTANTES de 0 et de 1, définitions exprimées formellement par les deux principes suivants :

« Il existe un terme 0 tel que, quel que soit le terme x, on ait : $0 < x$. »

« Il existe un terme 1 tel que, quel que soit le terme x, on ait : $x < 1$. »

Dans l'interprétation conceptuelle, 0 désigne la classe contenue

Digitized by Microsoft®

dans toute classe : c'est la classe nulle ou vide qui ne contient aucun élément (le Rien ou le Néant) ; 1 désigne la classe qui contient toutes les classes (c'est l'univers du discours, le Tout).

Dans l'interprétation propositionnelle, 0 désigne la proposition qui implique toute autre proposition, 1 désigne la proposition qui est impliquée dans toute autre : c'est le vrai.

De la définition de 0 et de 1, se déduit la définition de la négation qui s'exprime formellement comme suit : quel que soit le terme a, il existe un terme a' tel qu'on ait à la fois $aa' = 0$ et $a + a' = 1$; formules qui « traduisent respectivement le principe de contradiction et le principe du milieu exclu ». Reste encore à définir la loi de double négation et la loi de contraposition pour connaître toutes les notions nécessaires au calcul logique. Ce calcul, l'auteur le poursuit en se basant surtout sur le développement de 0 et de 1 : il y poursuit la méthode de Boole et Schröder qui « se résume, dit-il, en ces deux procédés analogues à ceux de l'algèbre : résolution des équations par rapport aux inconnues et élimination des inconnues », tandis que dans la méthode de Poretsky qui se rapproche plus de la *Logique de l'Algèbre* « tous les termes en principe sont connus, et il s'agit seulement, étant données entre eux certaines relations, d'en déduire des relations nouvelles (*c'est-à-dire inconnues ou non explicitement connues*).

Il faut noter ce passage de la conclusion de l'auteur : « L'Algèbre de la Logique elle-même relève de la Logique pure, en tant que théorie mathématique particulière, car elle repose sur des principes que nous avons implicitement postulés et qui ne sont pas susceptibles d'expression algébrique ou symbolique parce qu'ils sont le fondement de tout symbolisme et de tout calcul (le principe de déduction et le principe de substitution)»... L'Algèbre de la Logique est une Logique mathématique par sa forme et par sa méthode.

J. Magniette.

Immanuel Kant's Logik, neu herausgegeben von Dr Walter Kinkel. — Leipzig, 1904.

Les opuscules philosophiques de Kant présentent le grand avantage de résumer ses pensées maîtresses, parfois de combler quelque lacune, souvent de servir de fil directeur à qui veut pénétrer dans le fouillis de ses *Critiques*. L'éditeur a donc rendu un réel service en réimprimant la *Logik* de Kant avec soin et clarté, sous un format maniable, surtout en y ajoutant une introduction et une double table : un *Personen-Register*, et un *Sach-Register*. Le présent

Digitized by Microsoft®

ouvrage reproduit fidèlement l'édition originale de la *Logik*. Celle-ci, on le sait, ne fut pas composée par Kant lui-même. Elle fut éditée sous ses yeux en 1800, d'après les cours qu'il avait donnés, par les soins de Jäsche. Le Dr Kinkel toutefois s'est aidé des travaux de ses devanciers, Hartenstein (1858 et 1868) et Rozenkranz (1858). L'*Introduction* se compose d'une partie dogmatique *(Die Stellung der Logik im Systeme Kants)*, d'une partie historique *(Anmerkung zur Entstehungsgeschichte des vorliegenden Werkes)*, et d'une partie critique *(Textveränderung)*. Elle est donc complète. Ajoutons que tous ces sujets sont clairement et judicieusement traités.

La Logique est pour Kant la philosophie pure, en tant qu'elle n'est que formelle ; elle s'oppose ainsi au savoir empirique, parce qu'elle est « pure » et ne propose que des principes *a priori* ; — et à la métaphysique qui, « pure » aussi et non expérimentale, n'est pas toutefois simplement formelle. La Logique fournissait à Kant une occasion tout indiquée de résumer sa philosophie entière, basée notamment sur la théorie du savoir. Il est amené à parler ainsi de la vérité, de la science, des principes, de l'objet et de la légitimité de la métaphysique comme de la science morale, de la valeur de l'expérience, en un mot, d'exprimer en des formules brèves et concises ce qu'on ne trouve ailleurs que dans des explications longues et embrouillées.

Qu'on adhère ou non au kantisme, il est de rigueur au moins de le connaître et de l'étudier aux sources. Le travail du Dr Kinkel constitue à ce titre un service rendu à tous les philosophes.

C. Sentroul.

Dr Heinrich Romundt, *Kants Kritik der reinen Vernunft abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte*. In-8° de 112 pages. — Gotha, 1905.

Ce petit livre tient bien les promesses de son titre : il renferme un abrégé de la *Critique de la Raison pure*, qu'il ne suit point pas à pas mais dont il dégage les idées maîtresses pour montrer leur cohérence interne, leur rapport avec les philosophies antérieures, et le processus de leur développement. Le Dr Romundt suppose d'ailleurs que la philosophie kantienne peut se développer encore, et qu'il faut s'en tenir plutôt aux principes fondamentaux qu'aux détails de chaque partie. Dès le premier chapitre, il invoque en faveur de cette manière de voir l'autorité de Kant lui-même qui demande la collaboration du lecteur à l'achèvement de son système,

Digitized by Microsoft®

et le souci de ne pas juger des parties, parfois ardues à comprendre, en dehors de l'ensemble.

S'appliquant ensuite à montrer ce que Kant doit à Hume (ch. III), en quoi il l'améliora (chap. IV), et finalement ce que ces deux philosophes ont de commun et en quoi ils diffèrent (chap. V), l'auteur débute (chap. II) par faire voir l'importance de la théorie de la causalité dans l'ensemble du système kantien. Il réussit à montrer que cette théorie est originale, mais non à en faire valoir la justesse. Hume sur ce point est exclusivement sensualiste. Kant, en cherchant à mettre Hume au point, est intellectualiste. L'auteur félicite Kant (p. 51) d'avoir donné ainsi un coup de grâce au scepticisme. Nous ne méconnaissons pas les intentions dogmatiques de Kant, mais nous croyons que sa théorie de la science expérimentale est un singulier compromis entre le sensualisme et l'intellectualisme, compromis qui ne parvient pas à donner à cette science une base solide.

L'auteur termine son étude de l'expérience selon Kant en disant (p. 42) que Kant, en voulant restreindre le domaine du savoir à l'expérience, n'a point voulu pareille restriction comme fin, mais seulement comme moyen en vue d'établir scientifiquement une métaphysique. Celle-ci servirait à la science et de base et de couronne ; elle devrait achever la science et, tout à la fois, lui prêter l'appui d'une force propre que les objections scientifiques ne pourraient ébranler. Singulier rôle : si la métaphysique est d'un autre ordre que les sciences, comment peut-elle leur servir ; et si elle est du même ordre, comment ne pourrait-elle pas participer à leurs risques d'erreur ou à leur imperfection ? Quoi qu'il en soit, l'auteur ne se trompe pas en supposant que le système de Kant sur l'expérience fait corps avec son système métaphysique, et celui-ci avec son système moral. La métaphysique spéculative constitue ainsi un pont entre le subjectivisme empirico-intellectualiste et le dogmatisme moral de Kant. C'est à ce point de vue qu'elle est capitale en kantisme : aussi l'auteur a-t-il pris comme *motto* de son ouvrage entier cette parole de Kant : « Il faut user de persévérance... pour amener enfin la métaphysique, science indispensable à l'esprit humain, à une floraison fructueuse ». Le Dr Romundt dit très justement que la métaphysique a été de tout temps l'objet primordial de la philosophie (p. 45). Quand il en vient à montrer ce qu'elle doit à Kant, il résume son appréciation en trois points : la *Critique* a mis en lumière les points faibles de l'ancienne métaphysique ; elle en a découvert les causes ; elle y a porté remède.

Le pivot de toute la théorie kantienne sur la métaphysique tient en sa théorie des *Idées* de la raison. La métaphysique kantienne

Digitized by Microsoft®

n'est plus, comme chez Aristote, la science de la notion d'*être* mais la science supérieure des *réalités*, réparties en trois groupes primordiaux : le moi, le monde, Dieu. L'établissement de cette triple catégorie est à la fois objectif, et subjectif en tant que ces idées représentent, comme choses inconditionnées, les idées suprêmes que la raison conçoit nécessairement quand elle veut s'élever au-dessus des catégories qui règlent l'usage empirique de l'entendement. Elles donnent lieu à une psychologie, à une cosmologie et à une théodicée (p. 64) qui constituent le contenu de la métaphysique. L'auteur considère comme un trait de génie de Kant que, par sa théorie des antinomies, il ait montré que l'entendement opérant scientifiquement ne saurait ébranler cette métaphysique, mise en dehors de ses atteintes.

C'est l'avantage aussi qui revient à la science morale. La non-impossibilité de la liberté constitue ainsi une base inébranlable à une philosophie de seconde espèce, opposée ou juxtaposée à la philosophie de la nature (p. 78). Celle-là réagit d'ailleurs sur celle-ci, en vertu de son indéfectible certitude, et du parallélisme des postulats de la raison pratique et des *Idées* de la raison spéculative.

De même que l'auteur avait débuté en comparant Hume et Kant, il finit en comparant Kant et Platon qui ont de commun leur phénoménalisme et leur théorie sur l'inanité de l'expérience sensible en dehors de la conception des idées supérieures.

Ce petit livre constitue un excellent interprète du kantisme. Mais ses jugements sur le kantisme, d'ailleurs plus souvent insinués que formulés, ne sont pas suffisamment établis. Quoi qu'il en soit, l'auteur a écrit un livre sérieux, substantiel et très instructif.

C. Sentroul.

H. Goujon (abbé), *Les ennemis de la raison, la philosophie de la volonté et l'apologétique de l'immanence.* — Lille, Morel, 1904.

Le P. Laberthonnière de l'Oratoire a fait paraître, il y a quelques années, une série d'articles où il défendait et reprenait, dans un mode mystique, les théories immanentistes de M. Blondel. Les articles réunis en volume sous ce titre : *Essais de Philosophie religieuse* firent du bruit. M. Goujon, dans le présent travail, s'en prend aux doctrines qui s'y trouvent exposées. Il en fait une critique sérieuse et souvent triomphante. Constamment il oppose à la philosophie volontariste et à l'apologétique de l'action, les enseignements du thomisme, dont il possède une connaissance approfondie

Digitized by Microsoft®

et toujours exacte. Ce parallèle semble tout à l'avantage de la philosophie traditionnelle. M. Goujon attaque, d'ailleurs, avec sang-froid, avec tenue et dignité, en s'essayant à la sympathie intellectuelle pour les doctrines qu'il critique, en s'efforçant d'y saisir la part de vérité qu'elles renferment.

Cependant il semble que M. Goujon, tout à ses préférences thomistes, n'ait pas toujours réussi à faire le partage, d'ailleurs malaisé, entre le vrai et le faux. Il reconnaît uniquement à la méthode de l'immanence la valeur d'une préparation à la foi : il ne la croit acceptable que du point de vue *mystique*, en tant qu'elle dispose la volonté à l'attitude humble qui permettra la réception du don surnaturel. Mais s'il lui donne une importance dans le domaine *pratique*, il lui dénie toute efficacité dans l'ordre *spéculatif*.

Nous pensons que c'est trop peu dire. Les apologistes de l'action s'appuient principalement sur ce fait que, dans l'ordre historique de la nature élevée, celle-ci postule le surnaturel. L'homme, d'autre part, pour réaliser complètement sa nature, pour acquérir les certitudes naturelles sur Dieu et sur l'âme, pour pouvoir agir d'une façon constante, conformément à la loi naturelle, éprouve la nécessité morale d'un surcroît, du secours de la révélation et de la grâce. Ce besoin senti de l'homme constitue le point de départ d'une marche vers la vérité religieuse, la première pierre de l'édifice apologétique. Il est nécessaire toutefois de compléter l'enseignement qui se dégage des exigences internes de l'action humaine en recourant à l'apologétique externe, soit qu'elle se fonde sur les miracles ou sur les prophéties, soit qu'elle s'appuie sur les caractères divins de l'Eglise, de la société des fidèles du Christ soumise à l'observation présente, soit qu'elle invoque ce que l'abbé de Broglie appelait le surnaturel historique, la « transcendance du monothéisme hébraïque et de la loi évangélique ». Or M. Goujon ne reconnaît même pas à l'apologétique de l'immanence cette valeur dialectique. « Pour un catholique, écrit-il, l'harmonie entre nos aspirations et les dogmes ne constitue pas le moyen d'acquérir ; elle est seulement une raison pour s'affermir dans la foi précédemment acquise » (p. 108).

Plusieurs critiques, hostiles à coup sûr au phénoménisme volontariste de la nouvelle méthode, ont pourtant su découvrir l'âme de vérité qu'elle recèle et lui attribuer la même efficacité dialectique que nous lui reconnaissons. Ainsi le Père Le Bachelet, de la Compagnie de Jésus, dans sa belle étude sur l'Apologétique traditionnelle et l'Apologétique moderne. Le Père Schwalm, des Frères-Prêcheurs, dont on connaît les articles de vigoureuse polémique contre la méthode préconisée par M. Blondel, écrivait cependant :

Digitized by Microsoft®

« Les deux méthodes sont dans la tradition, les deux s'inspirent de saint Augustin, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie : les deux peuvent retrouver jusque dans les Actes des Apôtres et dans les épîtres de saint Paul *l'argument des miracles* et *l'argument des vertus*. Les deux enfin me paraissent adéquatement et directement rentrer dans la matière propre de l'apologétique » [1]).

Ajoutons que les doctrines de M. Goujon, d'un thomisme authentique quant à la lettre, nous ont paru l'être moins quant à l'esprit : elles sont peu progressives. M. Goujon se complaît si fort dans le système du grand Docteur qu'il s'y enferme et ne prend plus contact avec la pensée contemporaine. Signalons, par exemple, un passage où il nous explique pourquoi un curé de campagne ne peut être disciple de Kant. « Quand on vit en plein air et sous le soleil du bon Dieu... on ne peut pas être kantiste, croire sur la foi des philosophes allemands, que nous ne percevons que nos représentations subjectives, et qu'il n'y a en dehors de nous que des atomes mus dans l'obscurité et le silence.

» En été, je suis réveillé tous les matins par le chant d'un rossignol... Je l'entends, car je ne suis pas sourd ; le docteur qui me donne à l'occasion ses soins a toujours constaté chez moi une grande finesse de l'ouïe. Ni Descartes, ni Kant, ni Jean Müller, ni Schopenhauer, ni Hartmann, ni Helmholtz, ni Liard, ni Rabier ne réussiront jamais à me persuader que je n'entends que des bourdonnements d'oreilles et que le rossignol et le tilleul n'existent pas hors de moi, mais seulement dans ma tête. Le bon sens existe encore au village »... (pp. XXIV et XXV).

Eh ! oui, c'est du bon sens. Mais il se fait que Kant n'invoque pas le bon sens, mais une déduction transcendantale des lois *a priori* de l'esprit. Invoquer le bon sens, c'est ne pas le rencontrer sur le terrain qu'il s'est choisi, c'est se battre dans le vide. — Si nous faisons ces critiques, on aurait tort d'en conclure que nous n'apprécions pas le courageux et savant travail de M. Goujon. La grande estime que nous éprouvons pour l'auteur, nous fait désirer qu'il ne compromette point par des appréciations trop peu impartiales l'excellence de la cause qu'il défend avec un si robuste talent.

EDGAR JANSSENS.

Professore FRANCESCO DE SARLO, *I dati dell' esperienza psichica*. Un vol. in-12 de 419 pages. — Biblioteca del R. Istituto di Studi Sup. di Firenze, 1905.

1) *Revue thomiste*, 1897. M. B. Schwalm, *L'apologétique contemporaine*, p. 92.

Digitized by Microsoft®

M. De Sarlo, familiarisé avec les doctrines de Wundt, Ebbinghaus, Binet, etc., rappelle en quelques lignes les expériences de la psychologie empirique, afin de bien déterminer la ligne de démarcation qui sépare la psychologie philosophique de la psychologie expérimentale.

L'auteur met d'abord en relief l'état actuel de l'étude philosophique et celui de l'étude positive de l'âme. Cette partie de l'ouvrage nous semble intéressante et très substantielle. A-t-on constitué en réalité, se demande l'auteur, une science nouvelle? Quelle consistance la psychologie expérimentale a-t-elle? Quel est son rapport avec l'ancienne psychologie? Combien d'éléments de l'ancienne revivent dans la nouvelle? La psychologie, dit-il, en tant que science de l'âme, naît avec la philosophie dont le premier traité spécial est celui d'Aristote. La psychologie actuelle, en tant que scientifique, a des caractères opposés à la première: c'est une science positive, une science d'expérimentation, une science naturelle.

Dans son étude sur la genèse de la psychologie actuelle, l'auteur examine l'empirisme gnoséo-psychologique anglais, les recherches psycho-physiologiques, surtout celles des Allemands, la conception biologique évolutionniste, en tant que sources de la psychologie expérimentale. Il énumère les laboratoires d'Allemagne, de France, d'Amérique: notons, en passant, qu'il ne cite pas celui de l'Université de Louvain. Après une critique de l'aperceptionnisme, le professeur de Florence examine l'évolutionnisme biologique; il expose ensuite les théories de Baldwin sur l'imitation et celles de Münsterberg sur l'action.

C'est avec une logique serrée qu'il critique l'évolutionnisme et, pour terminer ces préliminaires, établit l'essence de la psychologie actuelle, analyse les phénomènes psychiques, prouve l'insuffisance du matérialisme psycho-physique dont il fait découler la nécessité d'un sujet réel.

En psychologie, dit-il, on ne peut pas faire un pas en avant sans établir la distinction entre le contenu de la conscience et le fait d'en avoir conscience, de façon que, pour la psychologie, monde externe et monde interne sont réels et distincts entre eux.

La première partie de l'ouvrage étudie l'expérience psychique dans les phénomènes physiques et psychiques, le caractère statique et dynamique, ainsi que la conscience au point de vue morphologique dans les différents états de développement qualitatif, dans l'attitude pratique de la conscience, dans les sentiments, les appé-

Digitized by Microsoft®

titions, etc. Cette première partie se termine par une étude détaillée du temps de réaction.

La seconde partie expose les données de la sensibilité : on y voit placés parmi les qualités sensorielles révélées par chaque sens, le sens cutané, l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût.

L'examen des phénomènes psychiques dans leur composition que l'auteur considère comme double en tant que fusion ou complication, mérite une attention spéciale.

L'auteur considère ensuite l'intensité des phénomènes psychiques et, à la question si l'intensité fait partie des propriétés immédiatement expérimentables des phénomènes psychiques, il répond que le fait de la multiplicité d'expression de l'intensité psychique est la preuve évidente que l'intensité n'est pas, comme telle, une donnée immédiate de la conscience.

Après un rapide examen des interprétations de Weber, Fechner, Müller, Hering, l'auteur pour terminer son ouvrage, analyse l'action psychique, le temps et l'espace au point de vue psychologique, les différentes notions relatives à l'espace tactile et visuel. Nous y remarquons tout spécialement la précision avec laquelle il expose des idées parfois originales.

Notre rapide esquisse donnera un bref aperçu de la somme considérable d'idées et de matériaux élaborés par l'auteur, de sa profonde érudition, de son esprit et de son tact scientifique. Bref, on peut dire que les solutions données aux problèmes fondamentaux répondent à toutes les exigences scientifiques et sont, en général, d'une sûreté irréprochable.

L'ouvrage du professeur De Sarlo, abstraction faite de quelques lacunes, nous semble donc avoir de la valeur et une fécondité indiscutable. L'auteur y prouve fort habilement que la science des fonctions de l'esprit est essentiellement et entièrement philosophique et que jamais, au nom de la vérité, on ne pourra la confondre avec la science des données de l'expérience psychique.

L'œuvre intéressante du directeur du Laboratoire de Florence s'adresse surtout aux psycho-physiologistes de profession.

Si tel fut son but, nous sommes assuré qu'il l'a atteint et c'est avec bonheur et non sans quelque fierté patriotique que nous le voyons prendre rang parmi les meilleurs ouvriers du mouvement psycho-physiologique de la Péninsule italique.

A. Sottile.

Digitized by Microsoft®

G. Guastella, *Dottrina di Rosmini sull' essenza della materia.* Deux fascicules de 20 + 17 pages. — Palermo, tipografia « Boccone del Povero », 1901.

Le savant professeur semble dans ces brochures avoir généralement subi l'influence de l'auteur qu'il veut expliquer. Il s'en approche, notamment, pour ce qui concerne l'essence de la matière.

Il laisse apparaître pourtant de modestes critiques, parfois peu rigoureuses. De plus, la lecture de son œuvre exige de véritables efforts intellectuels à cause du manque de clarté, de simplicité et de méthode. Pourquoi encore cette terminologie singulière, propre à l'auteur et qui, somme toute, ne fait qu'obscurcir son travail ?

Enfin la conception qu'il se fait de la notion d'espace nous semble manquer de rigueur et de précision. On découvre en effet deux éléments dans la notion d'espace ; l'un, *l'élément formel*, la relation de distance entre les corps limitatifs ; l'autre, *l'élément matériel*, les surfaces des corps qui par leur éloignement mutuel donnent naissance au vide réel. On définit donc l'*espace réel* ou *concret : une relation de distance à triple dimension, déterminée par la situation respective des corps qui la limitent.* La portion d'espace, occupée et mesurée par le volume réel, s'appelle le *lieu interne.* On peut distinguer aussi le *lieu externe* d'un corps, c'est-à-dire la première surface immobile qui circonscrit un corps.

A part ces quelques points critiqués, ces brochures ne sont pas dépourvues de valeur.

A. Sottile.

Annuarium der R. K. Studenten in Nederland. Ann. Dom. 1904-05. In-8° de 407 pages. — Leiden, G. F. Théonville.

Intéressant et très instructif cet *Annuaire des étudiants catholiques de Hollande.* Il y aurait beaucoup à admirer et davantage encore à imiter dans l'exemple que nous donnent ces jeunes gens. Obligés de suivre les cours des universités protestantes de leur pays, ils savent s'unir, se grouper, se constituer en autant de sociétés qu'il y a de villes universitaires. Les associations d'Amsterdam, de Delft, de Groningue, de Leyde et d'Utrecht sont, à leur tour, étroitement unies et reliées entres elles par un comité central. Grâce aux avantages de tout ordre que leur assure cet esprit de sage organisation, c'est pour les étudiants catholiques hollandais la chose la plus naturelle du monde que de faire marcher de front la poursuite d'un doctorat ès sciences ou ès lettres et l'affermissement —

Digitized by Microsoft®

nous ne disons pas seulement la conservation intacte — de leur foi religieuse.

Toutefois ce spectacle réconfortant ne saurait nous arrêter ici. Il en est un autre qui intéresse plus directement les lecteurs d'une Revue philosophique. Cet Annuaire nous fournit la preuve qu'en Hollande la philosophie ne reste pas étrangère aux préoccupations des élèves de l'enseignement supérieur. Ces futurs ingénieurs ou médecins, ces avocats et professeurs de demain savent lui réserver une bonne place dans leurs sympathies et dans leurs travaux.

On le devinerait déjà au nom dont ils ont baptisé leurs associations. Celle d'Amsterdam s'appelle *St Thomas d'Aquin*, celle de Groningue *Albert le Grand*, celle de Leyde *St Augustin*, et celle d'Utrecht *Veritas*. La dénomination d'un groupement trahit toujours plus ou moins son but et ses tendances ; souvent le nom est à lui seul un drapeau : *Nomina numina*.

Mais à mesure que nous parcourons plus attentivement notre Annuaire, la présomption se change en certitude. Comme tous les recueils de ce genre, il contient des nomenclatures et des adresses, des portraits et des biographies, des récits de réunions amicales et de fraternelles agapes, un ensemble varié de rapports et d'articles scientifiques ou littéraires. Puis — et c'est là son côté vraiment intéressant pour nous — il nous apprend que dans les conférences mensuelles on aborde fréquemment et toujours avec plaisir des sujets proprement philosophiques.

C'est ainsi qu'à Delft une conférence entière est consacrée au concept de la vérité. La définition des anciens : *adaequatio rei et intellectus ;* celle de Kant : *la conformité de la pensée avec les formes et les lois innées de l'esprit ;* celle de Hegel : *die Uebereinstimmung eines Inhaltes mit sich selbst* sont examinées successivement et avec soin. — A Utrecht, le Dr Vullings traite dans la seconde réunion de mars, la question délicate des rapports de l'Art avec la Morale. — Auguste Comte et la doctrine religieuse du positivisme sont étudiés avec compétence par le *modérateur* ou directeur des étudiants de Leyde. — A Amsterdam, la question de l'Instinct est à l'ordre du jour. Un exposé clair, une documentation sérieuse, la discussion des théories explicatives, des conclusions sûres et même un débat contradictoire semblent avoir contribué à captiver durant trois séances consécutives l'attention des auditeurs et à valoir au conférencier des éloges justement mérités. — Quant aux étudiants de Groningue, ils ont d'abord la bonne fortune d'entendre M. le professeur Keuller de Ruremonde leur exposer avec clarté et réfuter avec une logique irrésistible les conclusions matérialistes d'une

Digitized by Microsoft®

brochure du chimiste allemand Ladenburg. Un peu plus tard, ils consacrent deux réunions au problème épineux de l'origine et du développement de la Vie.

Cette dernière question nous amène à signaler une importante étude sur l'*Hypothèse de l'Evolution*. Elle tient à elle seule cinquante-cinq pages de notre Annuaire. A en juger par le ton scientifique qui est la note dominante de l'article, l'auteur est avant tout un savant. Mais, à l'occasion, son langage devient celui du vrai philosophe.

C'est en pleine philosophie que nous sommes ramenés par le beau travail qui termine l'Annuaire : « *A propos des théories sur le Beau* ». M. Berger nous donne moins une étude approfondie du problème esthétique qu'une très belle esquisse historique des efforts tentés pour le résoudre. Il a raison d'entrer en matière par ces paroles empruntées au *Cratyle* de Platon : « C'est un vieux proverbe que la question du Beau est une question difficile ». Mais, s'il est vrai que la grandeur de la difficulté affrontée et surmontée donne la mesure du mérite, nous devons à M. Berger nos plus sincères félicitations. Il a su se mouvoir à l'aise dans son sujet et il a fait preuve, en le traitant, de loyauté et de sagacité. De loyauté, en relevant avec justice les divers éléments de solution dont on est redevable à Socrate et à Platon, à Aristote, à Plotin et à Kant. De sagacité, en suivant dans ce problème difficile le *gulden middenweg* (p. 385), « auream viam mediam », et en accordant une préférence bien marquée à la théorie de saint Thomas d'Aquin qu'on a condensée dans la formule célèbre : « Ratio pulchri consistit in resplendentia formae super partes materiae proportionatas ». Définition de prime abord bien obscure, mais en réalité exacte et profonde que D. Mercier traduit librement : « La beauté est le resplendissement de la perfection d'un type idéal à travers la constitution d'un être, moyennant l'ordre de ses parties ou de ses activités » [1]).

Ajoutons encore que dans maint passage de l'Annuaire, le lecteur se rend compte de la place exceptionnelle qu'occupe dans l'estime et la confiance des étudiants le R. P. de Groot O.P., professeur de philosophie à l'Université libre d'Amsterdam et l'un des représentants les plus autorisés de la restauration thomiste en Hollande. Une preuve — pour le dire en passant — que les habitudes d'abstraction philosophique s'harmonisent, plus aisément qu'on ne le croit, avec l'ensemble des qualités intellectuelles et morales qui assurent à celui qui les possède un incontestable ascendant sur les intelligences.

1) Mercier, *Cours de philosophie. Métaphysique générale ou Ontologie*, 4e édition, p. 591.

Digitized by Microsoft®

Nous constatons avec plaisir que M. le professeur Beysens, cet autre pionnier des doctrines scolastiques en Hollande, trace lui aussi son beau sillon dans ce milieu universitaire. Voici, en effet, les lignes élogieuses que lui consacre le rédacteur du compte-rendu de Leyde: « Nous n'oserions terminer ce rapport sans relater un fait significatif dans la vie des étudiants catholiques de notre ville. Sans doute il n'intéresse pas directement l'association comme telle, mais les membres qui la composent. Depuis deux ans le professeur J. Th. Beysens, du Grand Séminaire de Warmond, fait (ici à l'Université) un cours de philosophie. Tous ceux qui ont suivi ses leçons savent pertinemment avec quelle loyauté et quel sens scientifique il enseigne sa matière... Qu'on nous permette d'exprimer un vœu : Qu'il n'y ait plus désormais d'exception à la règle. Chaque étudiant mettra à profit l'occasion qui lui est offerte, et considérera sa formation comme inachevée tant qu'il ne l'aura pas complétée par la philosophie » [1]).

Bravo, mes amis ! Les suffrages unanimes des lecteurs de la *Revue Néo-Scolastique* sont acquis d'avance à votre vœu. Il vous fut inspiré par le sentiment bien compris de vos vrais intérêts. Permettez-moi d'y ajouter cet autre souhait : Que dans tous les milieux universitaires votre exemple soit apprécié et imité comme il le mérite !

HUBERT MEUFFELS.

G. GUASTELLA, *Filosofia della Metafisica. Saggio secondo sulla teoria della conoscenza*. Deux vol. in-8° de 755 + 1045 pages. — Palermo, Remo Sandron editore, 1905.

Ce livre est la continuation du *Saggio Primo* où l'auteur se proposait de démontrer que dans la pensée tout est d'origine uniquement empirique. Pour lui, la métaphysique est synonyme d'*imaginaire*, d'*irréel* et il se propose, dans ce nouveau travail, d'établir l'absurdité de toute métaphysique.

Il consacre à cette thèse des milliers de pages en sept chapitres, un appendice et des suppléments.

Il commence par rechercher l'origine des concepts métaphysiques. La métaphysique, dit-il, c'est *toute connaissance a priori*, et la science a pour but de *découvrir les uniformités invariables dans la succession des phénomènes*. Afin d'expliquer pourquoi nous sommes amenés à dépasser l'expérience, il étudie les différentes formes

1) *Annuarium*, p. 120.

Digitized by Microsoft®

historiques de la notion de cause efficiente pour en conclure l'origine sensible de cette notion.

Il passe aussi en revue l'animisme, l'hylozoïsme, etc. et il conclut que la théorie qui voit dans la volition une cause efficiente n'est point conforme au rapport réel qui unit l'âme et le corps. Entre la volition, dit-il, et le mouvement qui la suit, pas de lien nécessaire, les deux faits sont en conjonction, pas en connexion, et la volonté n'est pas cause efficiente. Pour lui, l'idée de cause efficiente dérive exclusivement de l'expérience des causations les plus familières, devenues mystérieuses dans la réflexion scientifique.

Il critique aussi ce qu'il appelle le réalisme dialectique, qui consiste à admettre l'objectivité des idées abstraites. Il s'en prend enfin au concept d'âme qui, à l'entendre, fut primitivement matériel, même chez Aristote ! C'est un vrai paradoxe historique.

Cette vive critique des spéculations métaphysiques, ne les détruit pourtant pas. Ces problèmes se dressent toujours devant l'esprit et, lorsque la métaphysique paraît en décadence, ce n'est pas proprement elle qui décline, mais ses représentants qui disparaissent ; elle demeure toujours intacte, ainsi que le montre l'histoire de la philosophie.

Nous nous bornerons ici à l'examen des points les plus généraux abordés par l'auteur. Qui pourra nier la contradiction constante que renferment ces pages ? Le distingué penseur veut prouver que la métaphysique est inconnaissable, mais comment sait-il qu'elle est inconnaissable ? S'il l'affirme, c'est plus en partant d'un *apriorisme* qu'en se fondant sur une solide argumentation.

D'autre part, pour combattre la métaphysique, il est contraint d'en faire, et ainsi, lui-même, cultive forcément cette science dont il nie la réalité.

Enfin, le savant professeur est loin d'avoir la vraie notion de la métaphysique. Il la définit *a priori*, lui aussi, par une simple affirmation, sans y joindre aucune preuve : il la définit « la connaissance *a priori* ».

En somme, le travail du savant professeur, qui a de réels mérites, ne nous semble pas avoir abouti à établir sa thèse. Il est certain en effet qu'après avoir parcouru son livre, on s'aperçoit que le système qu'il voulait édifier est loin d'être bâti, manque de fondements et se trouve détruit par une contradiction constante. Cette critique de la métaphysique n'est point encore ce qui la ruinera : le splendide édifice traditionnel se dresse toujours devant nous.

A. Sottile.

Digitized by Microsoft®

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

R. P. Geron. — L'édifice de la science religieuse. La première pierre de l'édifice : L'idée religieuse. 2e édit. Averbode, Imprimerie de l'Abbaye, 1905.

J. Th. Beysens. — Algemeene Zielkunde, 2e deel. Amsterdam, C. L. Van Langenhuysen, 1905.

Léon Chaine. — Les catholiques français et leurs difficultés actuelles. Paris, A. Storck, 1904.

W. A. Reed. — Negritos of Zambales. Department of the Interior Ethnological Survey Publications. Vol. II, Part I. Manila, Bureau of Public Printing, 1904.

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, for the year ending June 30, 1905. Washington, Government Printing Office, 1905.

Dr F. Schaub. — Der Kampf gegen Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel in Mittelalter, von Karl dem Grossen bis Papst Alexander III. Herder, Freiburg im Breisgau, 1905.

Th. Gollier. — L'Ethnographie et l'Expansion civilisatrice. Bruxelles. Maison centrale de Librairie, 1905.

R. Stapper. — Die älteste Agende des Bistums Münster. Münster, Verlag der Regensbergschen Buchhandlung, 1906.

Mgr Turinaz. — Une très grave question doctrinale : Qu'est-ce qu'un dogme ? Paris, Roger et Chernoviz ; Retaux, 1905.

L. Désers. — La Morale dans ses principes. Paris, Poussielgue, 1905.

G. del Vecchio. — I presupposiri filosofici della nozione del diritto. Bologna, 1905. — Il comunismo giuridico del Fichte (Extr. de *Rivista ital. di sociol.*, IX, 1).

Digitized by Microsoft®

TABLE DES MATIÈRES POUR L'ANNÉE 1905.

I. L. Noël. — Le principe du déterminisme. . . 5
II. E. Van Roey. — La monnaie d'après saint Thomas d'Aquin : Sa nature, ses fonctions, sa productivité dans les contrats qui s'y rapportent . . 27
III. H. Guyot. — La génération de l'intelligence par l'Un chez Plotin 55
IV. D. Nys. — Discussion sur certaines théories cosmologiques. 60
V. L. Noël. — Le principe du déterminisme (*suite et fin*). 161
VI. Dr H. Hallez. — De la méthode philosophique. . 178
VII. Clodius Piat. — Dieu d'après Platon . . . 194
VIII. E. Van Roey. — La monnaie d'après saint Thomas d'Aquin : Sa nature, ses fonctions, sa productivité dans les contrats qui s'y rapportent (*suite et fin*) 207
IX. Dr Jos. Cevolani. — « Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur ? » 289
X. Clodius Piat. — Dieu d'après Platon (*suite*) . . 306
XI. D. Nys. — Discussion sur certaines théories cosmologiques (*suite*) 316
XII. D. Mercier. — A propos de l'enseignement de la scolastique 339
XIII. S. Deploige. — Le conflit de la Morale et de la Sociologie. 405
XIV. E. Janssens. — Un problème « pascalien » : le plan de l'Apologie 418
XV. F. Van Cauwelaert. — Quelques théories contemporaines sur les rapports de l'âme et du corps . 454
XVI. C. Sentroul. — Encore un mot à propos de la règle : « Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur » 472
XVII. Dr Jos. Cevolani. — Réponse aux objections de M. C. Sentroul. 476

Digitized by Microsoft®

Mélanges et Documents.

I. E. Janssens. — L'utilisation du positivisme . . 84
II. Nécrologie 106
III. G. Legrand. — L'immoralité de l'art . . . 239
IV. A. Thiéry. — Constantin Meunier 247
V. A. Pelzer. — Le mouvement néo-thomiste . . 250
VI. Edouard Ned. — Le mouvement philosophique en Belgique depuis 1830 348
VII. A. Pelzer. — Le Père Henri Suso Denifle des Frères-Prêcheurs (1844-1905) 358
VIII. E. Janssens. — La langue internationale. . . 479
IX. G. Geerts, m. c. s. — Les théories cosmologiques de M. Nys 485
X. D. Nys. — Réponse aux critiques du R. P. Geerts . 487
XI. La traduction française de la terminologie scolastique. 491
XII. Nécrologie 495

Bulletins bibliographiques.

I. M. De Wulf. — Les récentes publications sur l'histoire du moyen âge (*suite*) 110

Bulletin de l'Institut de Philosophie

I. Félicitations 286
II. Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1905 (session de juillet) 575
III. Nominations et concours. 576
IV. Programme des cours pendant l'année académique 1905-1906 494
V. Les travaux pratiques et les sociétés pendant l'année académique 1904-1905 497
VI. Liste des étudiants admis aux grades pendant l'année 1905 (session d'octobre) 500
VII. Nominations 501

Comptes-rendus 152, 270, 578, 502
Table des matières 519

Digitized by Microsoft®

TRADUCTIONS

D. MERCIER. — **Psicologia.** Versione italiana per cura di S. Bersani. Roma, Desclée et Lefebvre, 1903.

D. MERCIER. — **Le origini della psicologia contemporanea.** Versione italiana di Angelo Messina e E. Colli. Roma, Desclée et Lefebvre, 1903.

Biblioteka Neo-Scolastyczna (nakladem « Przegladu Filozoficznego »). Warszawa, Nowy-Swiat, 9, Ksiegarnia J. Fiszera.

D. MERCIER. — **Historya Psychologii Nowozytnej.** Przeklad W. Kosiakiewicza, 1900.

Logika przeklad W. Kosiakiewicza, 1900.

Kryteriologia czyli traktat o pewnósci przeklad W. Kosiakiewicza i A. Krasnowolskiego, 1901.

Psychologia przeklad Krasnowolskiego, 1902.

Metafizyka ogólna, 1903.

D. MERCIER. — **Curso de filosofia.** Madrid, la España moderna.

Logica traducida por Lombardia y Sanchez, 1902.

Psicologia traducida por J. Portilla, 1902.

Ontologia traducida por E. Gonzalez Blanco, 1903.

D. MERCIER. — **Los Origenes de la psicologia contemporanea.** Traducción castellana por el P. M. Arnaiz. Madrid, Sáenz de Jubera, Hermanos, 1901.

D. MERCIER. — **La filosofia en el siglo XIX,** traducción de Fr. Lombardia. Madrid, Daniel Jorro, 1904.

D. MERCIER. — **Informe sobre los estudios superiores de filosofia.** Lima, Impr. de « El Obrero », Plaza de S. Francisco, 1902.

D. MERCIER. — **Curso de philosophia,** versâo de P. M. Dantas Pereira e revista pelo presbitero M. Ferreira d'Almeida. Vizeu (Portugal), Empreza editorâ da « Revista catholica ».

Logica, 1903.

Ontologia ou **Metaphisica geral,** 1904.

Psicologia. I : *Vida organica e vida sensitiva.* II : *Vida intellectual ou racional,* 1904.

Criteriologia geral ou **Theoria geral da certeza,** 1904.

As origines da psychologia contemporanea, 1904.

D. MERCIER. — **The relation of experimental psychology to philosophy,** translated by Rev. Edm. J. Wirth. New-York, Benziger Brothers, 1902.

En préparation : *la traduction italienne des autres volumes du Cours de philosophie ; la traduction anglaise de la Cosmologie de* **D. Nys**; *la traduction allemande de la Psychologie, précédée d'une introduction par* L. Habrich. Librairie J. Kösel, Kempten et Munich.

N. B. Les traductions ne sont pas en vente aux bureaux de la *Revue Néo-Scolastique.*

Digitized by Microsoft®

COURS
DE
PHILOSOPHIE

Vol. I.	**D. Mercier,**	*Logique*, 4e édit., 1905.	5,00
Vol. II.	»	*Métaphysique générale ou ontologie*, 4e édition, 1905.	10,00
Vol. III.	»	*Psychologie*, 7e édit., 1905.	10,00
Vol. IV.	»	*Critériologie générale ou traité général de la certitude*, (5e édit. sous presse).	
Vol. VI.	**M. De Wulf,**	*Histoire de la philosophie médiévale*, 2me édition, 1905.	10,00
Vol. VII	**D. Nys,**	*Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique*, 1903.	10,00

LES PHILOSOPHES DU MOYEN AGE

Vol. I.	**M. De Wulf,**	*Le traité des formes de Gilles de Lessines* (texte inédit et étude), 1901.	10,00
Vol. II.	**M. De Wulf** et **A. Pelzer,**	*Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines* (texte inédit), 1904.	10,00
Vol. III-IV (en préparation).		*Les Quodlibets V-XIV de Godefroid de Fontaines.*	

Elégamment reliés, toile anglaise, titres dorés, les volumes du Cours de Philosophie coûtent 1 fr. de plus, la Psychologie 1,25 fr. de plus par vol. (sans réduction aucune sur le prix de la reliure).

Les abonnés à la **Revue Néo-Scolastique** *ont droit à une réduction de* **vingt p. c.** *(port en sus) sur tous les ouvrages de la Bibliothèque de l'Institut.*

Adresser les commandes à **M. l'administrateur de la Revue Néo-Scolastique, 1, rue des Flamands, Louvain (Belgique).**

Digitized by Microsoft®

Digitized by Microsoft ®

Digitized by Microsoft ®

Digitized by Microsoft ®

Digitized by Microsoft ®

B
2
R35
[t.]12

Revue philosophique de
Louvain

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Digitized by Microsoft®